Indígena-Cuerpo-Sexualidad

Ensayo sobre literatura salvadoreña

Rafael Lara-Martínez



Indígena-Cuerpo-Sexualidad

Ensayo sobre literatura salvadoreña



Editorial Universidad Don Bosco

Colección Investigación

Apartado Postal 1874, San Salvador, El Salvador

Diseño: Melissa Beatriz Méndez Moreno

Portada: óleo de Augusto Crespín para esta edición.

Hecho el depósito que marca la ley

ISBN





“Se revelará mi verdadera identidad, mi secreto de llamarme: Marta Cecilia de la Circuncisión de Sangamín, [de] ser señorita [...] si he de largarme será (así dicen todos) a condición de ser “La Martina”, “La Martita” o “Martita” [...] me he sentido como un poco apenada de ser hombre y de estar tan Íngrimo. Sé que si me pongo traje de mujer y tacón y medias de “nylon” y todo, me voy a mariposear tan terriblemente que a saber qué va a suceder”. Salarrué, ***Íngrimo (Humorada juvenil)***, 19??/1969.

Donde los muertos conducen y señalan los pasos de los vivos [...] yo no soy una niña como ustedes creen. Soy un niño varón. Me Llamo Rodrigo [...] el abuelo [la autoridad patriarcal] como él manda en esta casa [en este país] dispuso que me pusiera ropa de mujer y que me cambiaran de nombre [...] me dieron chocolate [...] para que me cambiara de color [de raza, por razón política del mestizaje]. Así me han disfrazado “los grandes” [los que detentan el poder, los hombres blancos] los cheles [que] clava[ron] en la cruz [al] indio Jesús. Claudia Lars., ***Tierra de infancia,*** 1958.

Nunca hubo homosexualidad griega ni romana. La palabra “homosexualidad” apareció en 1869. La palabra “heterosexualidad” apareció en 1890. Ni los griegos ni los romanos [tampoco los mayas ni los pipiles] distinguieron homosexualidad de heterosexualidad. Distinguen la actividad [el vergón] de la pasividad [el culero]. Oponen el falo (el ***fascinus***) a todos los orificios (los ***spintrias***). La pederastia griega era un rito de iniciación social [como en Francisco Herrera Velado]. Por la sodomización ritual del ***pais*** [del joven novicio], el esperma del adulto le transmitía la virilidad al niño. El verbo griego para nombrar la sodomía, ***eispein,*** se traduce literalmente por el latín inspirare. El amado [el joven culero] se somete al ***inspirator*** [al adulto vergón que lo inspira], al ciudadano mayor, y recibe la caza y la cultura, las cuales se resumen en la guerra [en la sexualidad como batalla de los sexos]. La vida propiamente humana, social, comerciante, artística, en otros términos, la guerra [la profesión adulta], es la caza cuya presa es el ser humano mismo. Pascal Quignard, ***Le sexe et l’effroi*** (El sexo y el espanto). Paris: Gallimard, 1994. (Fragmento escogido y adaptado a una sexualidad salvadoreña acallada)

Agradecimiento

Agradezco el ofrecimiento de Ma. Palaisi Roberts de difundir este trabajo más allá de las fronteras que de Aztlán siempre me conducen a Cuzcatlán”

0. PREFACIO

Hacia la segunda década del siglo XXI los estudios sobre la literatura salvadoreña demuestran un claro desdén por dos ámbitos particulares: la cuestión indígena y el cuerpo. Si a primera vista carecerían de conexión alguna, en seguida ambas esferas se reúnen en el pensamiento náhuat-pipil, la lengua indígena más importante del país. En su singularidad, este idioma funda su saber abstracto en la concreción del cuerpo humano.

El prototipo de ese enlace se arraiga en la mano, tal cual la visualiza el pintor salvadoreño Augusto Crespín para esta edición. Al alzarse desde el terruño como cuerpo vivo, la extremidad superior extiende sus "hijos" o dedos, hechos de mazorca, hasta alcanzar una estrella distante. En ese acto de ascensión sin precedente se funda una utopía. Se instituye una manera peculiar de pensar una "ciencia de lo concreto" que anuda lo próximo y lo propio a lo lejano y lo ajeno. La anatomía humana se corresponde a la agricultura (mazorca), a la cosmología (estrella) y a la aritmética (el número cinco (5)).

Todas estas entidades se tienen a la mano —se ***mantienen***—, en un ***maintenant*** que el francés intuye como verdadera presencia, en el aquí y ahora, pero que el náhuat-pipil traslada hacia otras esferas. ***Macuil,*** cinco, literalmente significa lo que (***-l)*** se tiene (cui) a la mano (***ma-***), lo que se ***mantiene***: los dedos, las mazorcas, la estrella, el número. Su conjugación en un concepto único posibilita la vida en sí.

En la etimología, el olvido de lo propio se revertiría en el desdén del otro. Ambas esferas se armonizan en un solo gesto, el de la mano que asciende hacia el empíreo en arrebato. Al clásico —estar-en-el-mundo— lo indígena agrega un eslabón adicional. Ser humano significa el estar-corpóreo-en-este-mundo. Como simple entidad biológica con funciones orgánicas, del cuerpo se desprenden conceptos inmateriales que unifican varias esferas alejadas del pensamiento. Acaso se trataría de pulsiones psíquicas que trascienden lo biológico.

El terreno más inmediato lo constituye la sexualidad como modalidad obvia de reproducción. El cuerpo persiste en su estar-en-el-mundo por su contacto inmediato con el otro. Pero no sólo el ser humano cuenta con ese privilegio de fecundación. Tampoco, de manera exclusiva, la fertilidad caracteriza a lo

orgánico, a los animales y a las plantas. Como ente vivo, también la Tierra se distingue por esa cualidad de regeneración.

La noción clave la expresa el término clásico del náhuatl-mexicano —Chicomoztoc o lugar de las siete cuevas— el cual establece un vínculo directo entre las aberturas del cuerpo y las cavernas terrestres (véase: capítulo 5). Esta idea la reitera el náhuat-pipil bajo el concepto de ***xaput,*** "cueva", que nombra la desfloración. El enlace cueva-vulva cifra una autoctonía terrestre y materna que los mitos de exploración al inframundo —a las entrañas de la Tierra— reiteran con insistencia (véase capítulo 2).

Iniciarse a la madurez —entrar a una vida adulta balanceada— implica explorar esos sitios recónditos del organismo humano y del terráqueo. Por esta inmersión en "lo más genital de lo terrestre —según el dicho nerudiano— el neófito náhuat-pipil desarrolla una experiencia socializadora la cual lo instruye en su criterio de adulto.

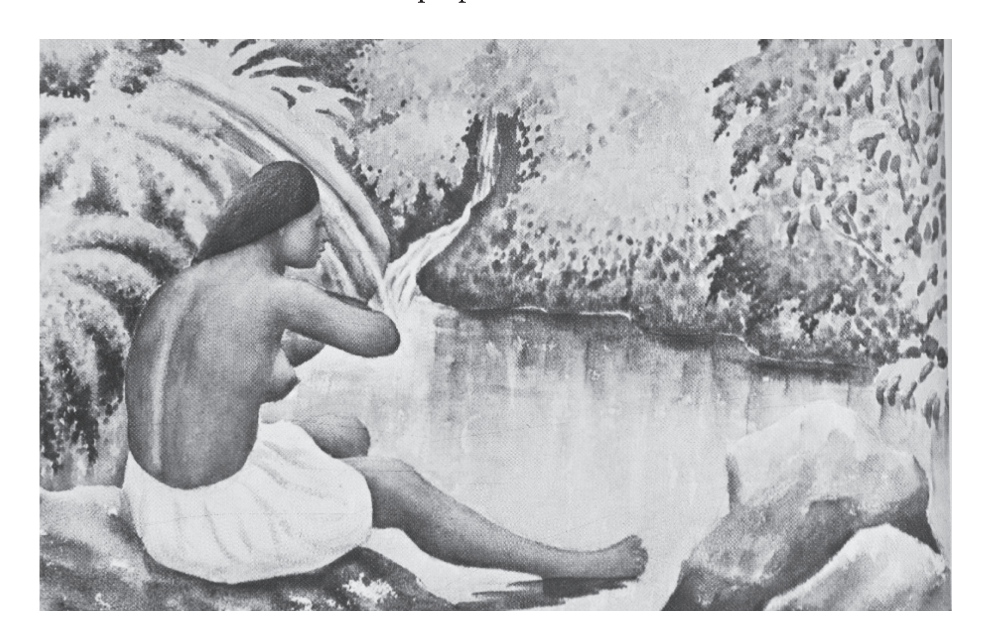
Al negarse ese terreno del saber, los estudios culturales sobre la literatura salvadoreña aún no inician su paso hacia la madurez teórica. Persisten en vivir en una adolescencia ingenua que elude todo comentario referente al cuerpo sexuado del agente histórico bajo su escrutinio. Junto a la diversidad cultural de lo salvadoreño, el cuerpo y la sexualidad se perciben como temas tabúes que se remiten al silencio. Los estudios literarios reducen el terreno de lo político a la política, en el sentido convencional del término, casi partidista. De su ámbito de trabajo se excluye la cuestión corporal y sexual.

De este triángulo de omisiones —indígena – cuerpo - sexualidad— se deducen equívocos obvios que pasan desapercibidos por años. La evidencia flagrante la declara el hablar del pueblo sin considerar el ***Logos*** del pueblo. Durante el siglo XX, las investigaciones avanzadas sobre la lengua indígena más prominente del país —el náhuat-pipil— la desarrollan dos extranjeros: Leonhard Schultze-Jena (1935/2011) y Lyle Campbell (1985). Lo que el antropólogo alemán logra a nivel de la mito-poética, el lingüista estadounidense lo realiza en la gramática y la lexicología. La actualidad nacional a penas comienza a descubrir sus obras.

Ese hablar del pueblo sin ***Logos*** del pueblo lo explicitan varios ejemplos clásicos. Desde Francisco Gavidia (1863/65-1955) quien elucubra la creación

de una lengua "salvador", de neto corte europeo, hasta el presente que confunde lo náhuat-pipil con lo náhuatl-mexicano, sirvan de paradigma cuatro autores representativos. Ellos ilustran la manera en que el canon artístico salvadoreño entiende como el rescate de lo indígena.

Durante el despegue del indigenismo —política oficial del general Maximiliano Hernández Martínez (1931-1934; 1935-1939; 1939-1944)— la imagen del indígena oscila entre su erotización y la ficción teosófica. Mientras el pintor José Mejía Vides (1903-1993) visualiza el pueblo de Panchimalco como una mujer desnuda —bajo el trazo pictórico de Gauguin (1848-1903)— Salarrué (1899-1975) lo narra como antecesor atlante de sus propias creencias. El otro es lo mismo, el simulacro de su propia emanación.



"Bañista", José Mejía Vides

Tan semejante a lo mismo le resulta siempre a la imaginación artística urbana que Roque Dalton (1935-1975) conjetura lo indígena a imagen de su propia figura. Lo refiere como un proto-guerrillero que inaugura una guerra prolongada de liberación nacional a completarse en la época. Por último, bajo ese mismo prisma de izquierda revolucionaria, Claribel Alegría lo presupone adorador de una deidad mexica —Tlaloc en la versión española de ***Cenizas de Izalco*** (1966)— y en la traducción inglesa de su propio esposo, Darwin

Flakoll, de una divinidad maya-yucateca, Chac Mool. La identidad indígena oscila a guisa de quien lo representa.

Basta añadir que ninguno de los atributos religiosos que la actualidad traspone en copia desde México a El Salvador —Ometeotl, Tlaloc, ***in xochitl in cuicatl,*** etc.— aparece en la literatura náhuat-pipil transcrita hasta ahora. De nuevo, el otro es lo mismo. Asimilar lo propio a lo ajeno rige la reseña letrada del indígena salvadoreño. Nada es tan arduo como el des-en-cubrimiento de nuestro sustrato cultural vivo. Hacia la segunda década del siglo XXI, un proyecto de nación vigente se vuelca sobre una población rural, juzgada inerte, en un país sin derecho a la diversidad cultural ni a un ***Logos*** que no sea hispano.

Asimismo sucede con el cuerpo, recubierto de un espeso ropaje que lo oculta. Si resulta impúdico mostrarse desnudo en público, también lo es tratar temáticas que refieran la intimidad corporal. Más que un progreso, hay un regreso al olvido en el paso de la literatura regionalista de los años treinta y cuarenta al testimonio de los setenta y ochenta. Si en los clásicos el derecho de pernada y los abusos sexuales del hacendado —epítome de un Pedro Páramo salvadoreño— constituyen una arista esencial de lo político, con el auge de la denuncia testimonial la sexualidad queda casi sin mención (véase capítulo 11). De "La honra" (1933) de Salarrué y de la novelística olvidada de Ramón González Montalvo (1956 y 1960) a la acusación del testimonio, el cuerpo sexuado del agente histórico se oculta de manera progresiva.

La paradoja no podría se más obvia. El despegue de los estudios de género en la metrópolis coincide con un "grado cero de la escritura" sobre el hecho sexual en El Salvador. Las teorías culturales metropolitanas y su práctica literaria centroamericana quedan escindidas en dos universos autónomos sin comunicación inmediata. A lo sumo, se aplica el feminismo para revalorizar la condición de la mujer en una sociedad dominada políticamente por el hombre.

Sin embargo, la condición de la mujer no capta la cuestión de género en su integridad si no se entiende su obvia contraparte masculina. Los estudios sobre la masculinidad redondearían la concentración exclusiva en el feminismo. La primera enseñanza de esa omisión lo expone el eterno retorno de lo reprimido. Tal cual lo relata un refrán escolar, en El Salvador "ser culero es cuestión de hombres".

La reconocida dualidad varón-hembra no se basta a sí misma, ya que eslabones intermedios olvidados encadenan a los opuesto complementarios. Los atan de tal manera que se suscita incluso su inversión, y no sólo su inversión, sino la creación de fronteras liminales, porosas, que enlazan la reversión de los opuestos. Si los estudios culturales las acallan, la lengua vulgar se regodea al recordar los múltiples tipos humanos que pueblan esas zonas limítrofes. "Culero, culispipian, marica, maricón, marimacha, vergón, etc." tan sólo transcriben unas cuantas palabras soeces que la teoría de género ignora.

De proyectar esos términos hacia una tradición antigua, se obtendrían una profusión semejante de palabras que, a veces, denotan posiciones sociales divergentes en su jerarquía. Habría una dificultad extrema por unificar las múltiples ***"homosexualidades"*** prehispánicas la cual la documentan los más diversos apelativos: ***cuiloni,*** el pasivo; ***tecuilonti,*** el activo; ***chimouhqui,*** "puto, afeminado"; ***cocoxqui,*** "enfermo, tullido, puto, afeminado"; ***ciuanacayo,*** "hombre delicado (derivado de los genitales femenino (***ciua/cihua***) y ***nacayotl***, "carne"), que tiene carne de mujer"; ***xochihua***, sirviente travesti a género ambiguo (lit.: "portador de flores"); ***patlachuia,*** "hacerlo una mujer con otra, hermafrodita". Tanto ***cuiloni,*** "palo que echa flores" en náhuat-pipil actual, como el náhuatl ***xochihua,*** se relacionan a la flor como atributo erótico femenino.



Tzitzimime, deidad femenina a falo/serpiente (Códice magliabechiano)

No sería aventurado afirmar que existe una continuidad insospechada del ***cuiloni*** al culero y del ***tecuilonti*** al vergón, según la lengua coloquial salvadoreña. En lenguaje político, el homosexual pasivo se corresponde al dominado, quien pone el ano, y el activo al dominante, como poseedor del falo. Así aparecen ambas figuras complementarias en los mitos náhuat-pipiles y en la actualidad salvadoreña mestiza.

Esta oposición se repite en los mejores colegios de varones en la capital. Sobra el gesto de una mano enérgica que afirme su superioridad al palparle los glúteos o el ano a un compañero para destituirlo hacia lo inferior y penetrable. Como alumno de un colegio católico, desde temprana edad aprendí que la hegemonía se inscribe, como insinuación sexual, en el cuerpo púber de aquella persona que se desea ofender. "Te toqué el culo" significa "te degradé a la posición culera inferior", hacia la cobardía femenina. Su des-en-cubrimiento actual —no su silencio— debería ser sinónimo del paso de una posición que se auto-define como liberadora. Salvo que la liberación se conciba como prerrogativa de seres humanos incorpóreos y asexuados. Con estas ideas en mente, de manera sintética, reviso los doce ensayos que forman la presente obra.

II. Resumen del libro

Indígena-Cuerpo-Sexualidad. Ensayo sobre literatura salvadoreña se compone de doce artículos divididos en dos secciones emblemáticas: literatura indígena y literatura mestiza. La división parecería extraña ya que al presente casi ningún estudio cultural ni literario reconoce la existencia de una diversidad étnica salvadoreña. De no expresarse en castellano —ahora en inglés por la emigración hacia los EEUU— no tendría cabida en El Salvador.

El III Congreso Centroamericano de Estudios Culturales celebrado a principio de junio de 2011 en California no incluye una sola ponencia sobre lo indígena salvadoreño. Esta omisión pasa desapercibida y como algo natural para la visión prevalente sin consideración por la cuestión étnica de un país centroamericano. Se presupone que América existe sin dimensión indígena vigente.

Los cinco primeros artículos rescatan la literatura escrita en lengua náhuat-pipil hacia la primera mitad del siglo XX. Su narrativa expresa temáticas

universales irreconocidas en El Salvador hasta el presente. El primer ensayo estudia la imagen de un cuerpo fragmentado que, a manera de un fractal, da cuenta de la identidad nacional salvadoreña. Se trata de un cuerpo-territorio escindido y, a veces, sin correlación directa entre sus partes autónomas.

Este fraccionamiento de la mujer-nación no sería muy distinto del que imagina en la Nueva España colonial Sor Juana Inés de la Cruz. "En dos partes dividida tengo / el alma en confusión: / una, esclava a la pasión, / y otra, a la razón medida. /Guerra civil, encendida, / aflige el pecho importuna: / quiere vencer cada una, / y entre fortunas tan varias, morirán ambas contrarias / pero vencerá ninguna" ("Dime vencedor rapaz", Sor Juana Inés de la Cruz). La "guerra civil encendida" manifiesta la división estricta de un país escindido, recortado en posiciones antagónicas, a menudo, irreconciliables.

El segundo ensayo rescata el tema universal del descenso a los infiernos como tópico clásico de la literatura náhuat-pipil. Años antes de que Juan Rulfo escriba ***Pedro Páramo*** (1955), el viaje al inframundo forma parte del pensamiento mito-poético náhuat-pipil. El tercer artículo descubre el terreno vedado de la sexualidad como elemento constitutivo de lo político. El poder se inscribe en el cuerpo sexuado del oprimido.

El ensayo desglosa tres tópicos, a saber: el mito de la vagina dentada que engulle el falo durante la cópula y la doble correlación entre homosexualidad pasiva y poder, al igual que entre fetidez y genitales femeninos. Cada uno de esos tres ensayos incluye textos originales en náhuat-pipil —transcritos por el antropólogo alemán Leonhard Schultze-Jena en 1930 (2011)— en mi propia traducción y análisis.

El cuarto escrito indaga una particularidad específica del pensamiento náhuat-pipil. Se trata de un sistema complejo de conteo el cual mezcla el sistema mesoamericano clásico vigesimal (20) con un sistema quintesimal (5) derivado directamente de la mano y de sus cinco dedos. En esta derivación aritmética, el cuerpo desempeña un papel esencial, ya que de su carnalidad proceden las nociones abstractas tal cual el número.

Más aún, en la propia mano se arraigan otros conceptos vitales para la cultura náhuat-pipil. La mano refiere a la agricultura y a su producto nutritivo supremo: el maíz. ***Mapipil,*** "los hijos de la mano", cuentan como

cinco mazorcas. Estableciendo una asociación adicional, los dedos nombran a una estrella lejana, tan lejana que no se mueve. De la anatomía humana, el pensamiento náhuat-pipil se remonta hacia lo agrícola (cinco mazorcas), la cosmografía (estrella lejana) para culminar en la abstracción numérica (sistema quintesimal (5)). Esta idea la captura el óleo del pintor salvadoreño Augusto Crespín quien visualiza la unidad dedo-mazorca-estrella.

Por último, la sección de literatura náhuat-pipil reflexiona sobre diversas vías para fundar una filosofía propia derivada de la lengua y de la mito-poética. Recapitula los ensayos precedentes para extender las áreas y las nociones tratadas hacia una visión totalizadora del mundo. De nuevo, el ensayo insiste en la centralidad del cuerpo y de lo concreto para la elaboración de conceptos abstractos.

Cinco temáticas desglosan la filosofía náhuat-pipil, a saber: la proyección del cuerpo humano hacia el mundo y al universo, el cuerpo fragmentado en fractales, el infinito matemático derivado de la mazorca de maíz desgranado o del morro que disemina sus granos al suelo, la multiplicidad de los dioses del agua, fauna y flora llamados Tepehuas, y el ciclo liminal de las estaciones que se enrosca como yahual o cinta de Moebius. Ese pentágono nocional esboza un crucero especulativo entre la mito-teología indígena y el pensamiento actual.

La segunda sección —"Literatura mestiza"— se compone de siete ensayos. Se trata de la única expresión literaria que reconocen los estudios culturales al presente, debido a una bio-política vasconceliana que asocia una raza mestiza única a la nación. Es curioso que esta concepción invada el modo de pensar de la izquierda nacional y metropolitana sin ponerse en tela de juicio hasta el presente.

Cronológicamente, estudia varias obras clásicas desde principios del siglo XX hasta la década de los ochenta, en plena guerra civil, cuando surge la denuncia testimonial. El hilo conductor de los ensayos lo dicta la cuestión de género. Por costumbre, este enfoque se reduce al feminismo y a la denuncia de la opresión de la mujer. Ni la ***queer theory*** (teoría homosexual) ni el psicoanálisis imprimen su huella en los estudios culturales salvadoreños.

Sin embargo, desde hace cien años, existe evidencia literaria sobre el carácter transgenérico en el país, al igual que sobre la homosexualidad masculina

y femenina. Pero a ambos lados del espectro político prevalecen tabúes conservadores que aconsejan silenciar estas esfera de análisis. Junto a lo indígena, hay un hondo temor por revelar el cuerpo sexuado del sujeto histórico salvadoreño. Es este cuerpo desnudo, sin tapujos, el que los ensayos rescatan del olvido.

El primer ensayo de esta sección —el sexto de la serie— se consagra al estudio del modernismo salvadoreño gracias a la antología inédita que recolecta Ricardo Roque Baldovinos. Como nueva sensibilidad poética, el modernismo critica el auge de su contraparte, la modernización científica, el cual justifica el apogeo político del imperialismo estadounidense en América Latina.

A esta impugnación se añade una neta ambigüedad. El anti-imperialismo se acompaña de un anti-indigenismo que hace de la las poblaciones originarias del país habitantes del pasado sin derecho al diálogo directo. Además, bajo un carácter masculino transparente, la prevalencia de la poesía amorosa trasluce el deseo varonil por someter a la mujer a su arbitrio sexual. La etnia, la mujer y la paisaje representarían los ámbitos a civilizar para que el varón hispánico realice su proyecto de modernismo artístico supremo.

El séptimo escrito restituye las transfiguraciones sexuales de un personaje que, antes de elegir el género, su adscripción se la impone una decisión familiar. Más que una opción personal, la orientación sexual del individuo la deciden factores sociales externos. Como el autor, Francisco Herrera Velado, me resulta un pariente lejano por su apellido materno, encuentro un atractivo singular al restituir su legado testimonial olvidado.

El testimonio de su travestismo no es único. La mejor poeta salvadoreña de la primera mitad del siglo XX —Claudia Lars (1899-1974)— asienta la obligación que posee de revestirse de varón para que su obra sea reconocida con un cierto valor artístico dentro de una esfera literaria dominada por los hombres de un neto carácter racial. Sin un doble travestismo — de raza y género— a Lars se le imposibilitaría todo triunfo en el área de la poesía. La bio-política en El Salvador exige que los sujetos acepten travestirse para lograr su plena socialización.

"Donde los muertos conducen y señalan los pasos de los vivos [...] yo no soy una niña como ustedes creen. Soy un niño varón. Me Llamo Rodrigo [...]

el abuelo [la autoridad patriarcal] como él manda en esta casa [en este país] dispuso que me pusiera ropa de mujer y que me cambiaran de nombre [...] me dieron chocolate [...] para que me cambiara de color [de raza, por razón política del mestizaje]. Así me han disfrazado "los grandes" [los que detentan el poder, los hombres blancos] los cheles [que] clava[ron] en la cruz [al] indio Jesús". (Claudia Lars, 1959/1989)

Los siguientes dos ensayos se consagran en estudiar el legado del mayor exponente de la literatura salvadoreña durante la primera mitad del siglo XX, Salarrué. En general, se piensa al autor oscilando entre la elucubración metafísica sin arraigo en lo real y el rescate de la voz popular, campesina e infantil. Se le exime de todo compromiso político, de todo arraigo con el reino de este mundo, salvo en su restitución del habla rural.

Toda obligación con los gobiernos del general Maximiliano Hernández Martínez (1931-1934, 1935-1939 y 1939-1944), quien lo nombra Delegado Oficial a la Primera Exposición Centroamericana de Artes Plásticas (San José, Costa Rica, octubre de 1935), con los coroneles Óscar Osorio (1950-1956), José María Lemus (1956-1959), quienes lo nombran Agregado Cultural en Nueva York, se oculta para salvaguardar la idea de un escritor sin mácula.

Mientras los estudios tradicionales, como el de Luis Gallegos Valdés (1956/1981). entrevén en su ficción vetas de erotismo, la actualidad las acalla. El interés supremo consiste en retomar el legado meta-político de Salarrué, paradójicamente, como antecesor de la nación del presente. En su silencio, el proyecto cultural del enemigo militar sería el arraigo popular que antecede a lo revolucionario. Así lo reconocen el ex-sandinista Sergio Ramírez (1976) y el poeta guerrillero Roque Dalton (1968) en sus respectivas antologías de cuentos sobre el autor, al igual que varios museos capitalinos.

Al silencio sobre el compromiso de Salarrué con los gobiernos militares se prosigue la falta de análisis sobre su experiencia corpórea. Toda representación del género y de la sexualidad en su obra queda sin comentario. No obstante, el erotismo y la esfera de la sexualidad ligada a la cuestión del poder son tópicos esenciales de su narrativa. Los dos ensayos sobre el autor revelan esas omisiones. En primer lugar, indago la omnipresencia del ano en ***Cuentos de cipotes*** (1945). Desde una neta masculinidad, antes de la mujer, el varón confronta a otro hombre a quien degrada a lo femenino y

penetrable. De tal suerte existe una correlación directa que liga la inferioridad de género al carácter anal de vencido, al del oprimido. Un corto ensayo sobre el travestismo femenino de Salarrué, culmina el artículo.

En segundo lugar, reflexiono sobre el vínculo que establece Salarrué en ***La sed de Sling Bader*** (1971) entre colonización territorial y posesión del cuerpo de la mujer. De nuevo, el autor retoma una temática demasiado cruda para una actualidad puritana, la cual encadena la fantasía a la violencia sexual. Es este caso, se trata del incesto como doble complementario de la virginidad en la reproducción biológica de la especie humana, al igual que de la drogadicción o consumo de psicotrópicos como complemento del salto de la imaginación humana hacia la especulación astral. En una crasa ambigüedad lo etéreo en Salarrué se apoya en lo material y orgánico. Sin dualidad alguna, el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, se reúnen en unidad indisoluble.

El décimo ensayo aborda a Ricardo Trigueros de León, un poeta representativo de la década de los cincuenta, durante el proyecto reformista militar. La paradoja no sólo la expresa la manera en que la modernización económica se confronta a la falta de una modernidad política-electoral. Así lo reconoce la historia social en boga (Turcios, 1993). La contradicción la declara la carencia de una vanguardia artística que le conceda una voz a ese anhelo modernizador. En el poeta, el ensayo descubre la nostalgia por lo abolido, es decir, por el estado virginal de una niñez pueblerina y de su fusión en el cuerpo materno.

En esa dinámica pueblo-modernidad se erige una disonancia entre la participación del poeta en la administración modernizante del estado y su lírica pastoral. Al interior del espacio poético anti-modernista aparece la figura sublime del super-ego materno. Ella regula el imaginario poético del autor, al igual que su constante incapacidad por entablar una relación de pareja, de diálogo con la mujer-nación. La restauración de lo pueblerino idílico significa la ausencia de la mujer, la de un diálogo igualitario con lo femenino, y el reinado perpetuo del super-ego materno en la imaginación del autor.

El par de ensayos conclusivos estudia dos novelas testimoniales reconocidas internacionalmente durante la guerra civil de la década de los ochenta: ***Miguel Mármol*** (1972) de Roque Dalton y ***Un día en la vida*** (1980) de Manlio Argueta. A ambos se les reconoce como miembros paradigmáticos de

la generación comprometida, término que con justicia se aplicaría también al compromiso de sus predecesores con los regímenes militares.

En el caso de Dalton, el ensayo analiza la ausencia de todo protagonismo femenino en la recolección del pasado. Anoto que entre el acto testimonial —Praga 1966— y la edición definitiva —Cuba/Costa Rica, 1972— transcurren seis años de memoria y olvido que la crítica testimonial desdeña en su análisis. Por paradoja mordaz, la omisión de la mujer en el testimonio aparece en novelas de neto corte reaccionario. En su texto olvidado el acoso sexual aparece como causa directa de la iniciativa femenina durante la revuelta indígena que sucede en enero de 1932 en el occidente del país. Esta falta de la mujer en la historia, Dalton la corrige en la poesía amorosa la cual se remonta de concebirla como un objeto penetrable a un sujeto erótico en diálogo con el amante.

Para terminar, con la novela de Argueta, vuelve a encontrarse la cuestión del carácter anal del vencido. Al enemigo se le degrada a lo penetrable. Así se asocia la inferioridad social del oponente a una posición de género subordinada por la convención social vigente. Si a derecha del espectro político la tortura conlleva la feminización del contrincante pos su desfloración violenta, a izquierda el imaginario político se regodea en soñar al contrario revestido de mujer y, en su carácter de travesti, lo degradaría a una posición inferior en la jerarquía social. El mismo imaginario sexual —la humillación del otro por su afeminamiento— rige el anhelo literario de la izquierda y de la derecha salvadoreñas.

En síntesis, los doce ensayos que recopila el presente libro se proponen rescatar tres temáticas inéditas en los estudios sobre la literatura salvadoreña: indígena, cuerpo y sexualidad. Los tres tópicos definen áreas inexploradas o tabúes que regulan incluso el pensamiento más radical de los estudios culturales sobre El Salvador hasta el presente. Si no existe un solo volumen sobre literaturas indígenas salvadoreñas, tampoco hay un libro que investigue la percepción del cuerpo dotado de sus funciones orgánicas necesarias, dentro del contexto social que lo disciplina y regula. Tampoco se indaga la sexualidad en la historia nacional y el papel político que desempeña. Pese a que un jefe guerrillero máximo afirme que “la importancia de vesti[rse] de prostitutas” para “el despertar político de los estudiantes” resulta crucial (Hernández, 1989: 158), existe un terror por revelar el trasfondo sexual de lo político. Iniciar un

des-en-cubrimiento de esas áreas vedadas para el pensamiento salvadoreño actual cifraría el anhelo vital de estos estudios.

I.
Literatura Náhuat-Pipil



"Mercado", Luis Alfredo Cáceres Madrid

1. LA MUJER-NACIÓN EN FRAGMENTOS
Personalidad fractal y cultura dual en El Salvador

¿Por qué no empleas el arte de la magia en darle vida a los muertos? [...] se le pedía siempre al finalizar, los números de fácil virtuosismo: el de la decapitación [...] Quería que el festival [de la identidad nacional] comenzase por el acto de la decapitación. José Lezama Lima

I. Exégesis

Antes y después del sujeto cartesiano, existe una noción de persona muy distinta de la ***"moderna"***. En mitos ancestrales y en los tres grandes maestros de la desacralización —Freud, Marx y Nietzsche— el sujeto aparece descentrado. Por razones diversas —inconciente, un cuerpo biológico con funciones orgánicas e instintos depredadores, economía y explotación, o voluntad de poder y dominación— lo irracional gobierna lo ***sub***-jetivo. El sujeto carece de una facultad suprema que le permita coordinar todos sus actos con plena soberanía. Bajo (***sub***-) el sujeto, hay una pulsión motriz sin control que guía sus acciones.

Los mitos náhuat-pipiles de El Salvador anticipan la idea de un ser humano resquebrajado ***(kuj-ku(u)péu-tuk,*** renglón 7), más particularmente, la de una mujer fragmentada cuyas extremidades superiores e inferiores no prosiguen el mismo curso que el tronco. (1) El cuerpo como entidad remite a una figura geométrica fractal, escindida, en la cual cada miembros posee cualidades anímicas y energéticas semejantes a la totalidad. (2) Más precisamente, la cabeza de la mujer encarna el órgano de la memoria histórica del grupo, su continuidad y reproducción comunitaria.

La mujer es la nación —***la nación,*** una entidad femenina— cuyo cuerpo circuncidado y personalidad escindida definen una cultura subterránea a penas visible. El entierro-siembra ***(tú(u)ka)*** de la cabeza nos recuerda que los archivos históricos más antiguos se le ocultan al presente, debido a la inquietud que provocan los anales. La circuncisión que coloca el cuerpo biológico dentro de una comunidad simbólica imaginada concierne la experiencia femenina. Nosotros, salvadoreños, nacemos de una incisión que se practica en el cuerpo materno de la mujer-nación.

Los archivos nacionales articulan un sufrimiento y una pena según la idea rectora que el "mal de archivo" denota un "archivo del mal", el de una violencia originaria y destructora. Esta fuente tormentosa de El Salvador debe olvidarse para declarar que el olvido es el fundamento de la memoria, su "sótano vacío", o su sepulcro y hogar que salvaguardan las raíces de una cultura en forma de tubérculo.

La cabeza se dota de netas cualidades regenerativas y de engendramiento semejantes a los órganos sexuales femeninos y al cuerpo entero. Más aún, su capacidad de imaginar conduce la cópula carnal a una verdadera sexualidad sin sexo. La actividad psíquica —el deseo libidinal femenino— suplanta la biológica.



"Árboles azules (1953)" de Noé Canjura, imagen de un "*mal de archivo/archivo del mal*" atormentado que establece el principio fundacional de una cultura salvadoreña fragmentada

Las raíces subyacentes e imágenes espectrales de los árboles de mangle (***rhizomora mangle***) que pinta el artista salvadoreño Noé Canjura (1922-1970) capturan una metáfora de la cultura nacional desfigurada. Su contorno en rizoma garantiza una ramificación interminable de fragmentos en los cimientos ocultos del territorio nacional en su conjunto.

En efecto, la mujer que sale de noche de casa a cometer adulterio no emigra a cuerpo entero (renglón 1-2). Sólo se ausentan cabeza, brazos y piernas lo cual dificultaría todo juicio legal de infidelidad conyugal directa. No obstante, esos elementos fractales poseen mayor energía anímica que el tronco mismo (renglón 7).

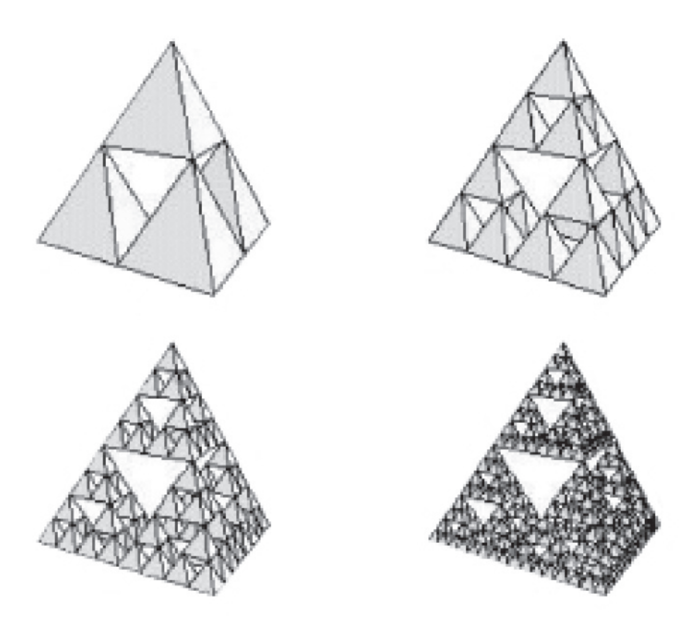
Torso, abdomen y genitales carecen de voluntad propia, esto es, de la capacidad biológica de engendrar. El erotismo concierne a un hecho mental más que corporal. A nivel de lo político, parecería que el gobierno central muestra su deficiencia por crear una cultura integrada que reconozca la multiplicidad de administraciones locales. En verdad, el deseo de la mujer —"dormir con otro hombre"— podría parafrasearse como "devota a otro proyecto de cultura y de nación" (renglón 2). Esta imaginación salvadoreña alternativa se propaga como un bulbo que produce culturas regionales bastante dispares.

Ante la imposibilidad por reintegrarse en un todo corporal, las extremidades y el torso languidecen. Por su parte, la cabeza femenina se junta al cuerpo-estado del esposo para lograr una cierta armonía en las relaciones de pareja. Esta consonancia de un ser semi-andrógino no debería extrañar si se examina el término náhuat para "casarse". Literalmente, el verbo se glosa "causar ***(-tía)*** el encuentro ***(namik(i))*** de uno mismo ***(mu-): mu-nemik-tía,*** de ***namiki,*** "encontrar" (renglón 1 y nota explicativa).



Helecho
Imagen fractal del cuerpo de "la mujer en fragmentos" cuyas secciones menores reproducen la totalidad.

Al "provocar" ese "hallazgo de lo propio", el ***"matrimonio"*** engendra un ser humano integrado y total. Pese al tronco masculino, prevalece un carácter dual. Este hermafroditismo lo expresan dos cabezas sujetas a los hombros, metáfora de las culturas locales apegadas a un proyecto estatal común. Por su poder regenerativo y de imaginación, a ambos miembros superiores les corresponde dotar al cuerpo de la voluntad y carga anímica necesaria para lograr la continuidad del grupo social hacia el futuro.



División fractal de una pirámide semejante a la partición de la mujer-nación fragmentada, origen de la nacionalidad salvadoreña como cultura escindida

Este breve extracto de "La mujer en fragmentos", los dieciséis renglones iniciales, me convida a comparar los mitos ancestrales con nociones científicas actuales. El relato anota el tránsito de una personalidad fractal —resquebrajada en retazos con energía propia— hacia su reconstitución integral en un ser humano hermafrodita a nivel de la producción de imágenes y símbolos. Una criatura semi-andrógina le otorga a la nacionalidad salvadoreña la lapidada de transfigurar su propio proyecto nacional.

Esta insignia mítica revela un antiguo ícono sobre el nacimiento de la nación salvadoreña, la cual surge de un acto violento, primordial, de mutilación y de regeneración. El país relega el torso femenino lastimado y sin alma a los

vestigios olvidados de la historia. Pero las fuentes indígenas de su cultura germinan de la cabeza materna decapitada, enterrada e invisible en las cuevas subterráneas del territorio nacional. Un deseo antiguo y reprimido mana hacia fuera del suelo patrio hasta producir un simbolismo que casi nadie reconoce como herencia propia.

El duplicado natural de la mujer-nación renace como árbol de morro cuyos frutos copian la extremidad superior decapitada. La misma palabra náhuat-pipil que se le asigna al morro — ***tekúmat,*** "calabaza/ayote que se utiliza para hacer huacales/jarros"— designa la cabeza cercenada. ***Tsuntekúmat*** significa "cabeza de calabaza/ayote; la cabeza humana separada del cuerpo; espectro o fantasma", cuyas cualidades reproductoras exceden toda actividad genital. Ella representa el archivo espantoso —***arkhe,*** principio histórico y mandato— que organiza las leyes históricas de El Salvador y su orden jurídico sobre un acto cíclico de desmembramiento. Regulada por la circuncisión, la mujer-nación lleva impresa la incisión originaria en su propio cuerpo y en su piel. De esa abertura sangrienta, emergemos.



Frutos de morro (tecomate) decorados, réplicas de la mujer-nación decapitada. La diseminación de sus semillas engendran miríadas de retoños como alegoría de las culturas regionales más diversas

Como el átomo, ese cuerpo humano dicotómico emite ondas magnéticas difusas y partículas sólidas a la vez, en facsímil de la dicotomía esencial de la materia. Los ámbitos de lo imaginario y de lo simbólico rigen lo real, lo biológico, al someterlo a su gobierno de ideas rectoras. Lejos de todo ***"desierto de lo real"***, la narrativa náhuat nos enseña que el universo corporal lo puebla una cultura dual cuya utopía conciliaría los polos opuestos complementarios de un todo único indiviso.

Hombre y mujer —corpúsculos sólidos y frecuencias oceánicas, a la vez— exhiben sólo dos fases de una mujer-nación salvadoreña dualista y fragmentada. Su reconfiguración en un todo marcaría un acto utópico de justicia histórica, el cual le otorgará una voz a todos los fragmentos dispersos de la sociedad salvadoreña.

I. 1. A mitos factuales, historia ficticia

Según la historia nacional salvadoreña, el país obtuvo su independencia gtracias a una determinación activa y unida del pueblo contra el poder colonila, España. El año pasado, El Salvador celebró el Bicentenario de un pretendido proceso der independencia que se inició en 1811 y culmino triunfante en 1821. Hipotéticamenet, al pueblo le llevó una deecada de lucha incesante para lograr su anhelada libertad.

Este retrato ideal de la construcción nacional lo utiliza la administracieon estatal para invertan la narrativa de un país unificado y homogéneo desde sus primncipio fundacionales. La historia nacional adquiere el papel de un mito de creación el cual orienta a una masa dispersa e informe hacia su conversión en un pueblo orgánico, devoto a símbolos nacionales sólidos.

La historia no la define una recolección de documentos primarios, o un rigor a una realidad del pasado. La historia se vuelve una ficción necesaria —un mito operativo— que transforma una población heterogénea en partidarios entusaiastas de un proyecto estatal en boga. La historia expresa la deuda mítica que las ciencias sociales deben pagar por el hecho de realizar su misión de objetividad dentro de un entramado nacional y político.

A un político y administrado de la cultura, le resultaría imposible defender en público la idea de El Salvador dividido desde sus orígenes violentos, tal cual la

Mujer en Fragmentos. Pero, en verdad, existen suficientes fuentes primarias reprimidas por la simple razón de que sus expediantes demuestran que el país no sólo se hallaba en luchas internas, sino que estas divisiones provocaron masacres más trágicas que todas las batallas contra el poder colonial.

El Salvador nació como un país fragmentado por conflictos asesinos entre sus diversos municipios autónomos. Esta partición no permitió que se organizara un frente común de liberación por la independencia. Había una falta patente de voluntad popular por la emancipación política, lo cual formula una pregunta sacrílega para la historia nacional. Resultaría difícil recosntruir un procesos continuo de batallas independentistas de 1811 a 1821, tal cual se documentarían en México y en Venezuela. En cambio, existiría una ruptura abrupta entre ambas fechas, al igual que se carecería de líderes o próceres que guisron sin cese al pueblo hacia su liberación final. La figura más conocida, la de José Matías Delgado, denuncia su amistad entrañable con la autoridad española, José María Peinado, como si el héroe y el traídor fuesen el mismo personaje.

De manera más trágica, al declararse la independencia, casi por defecto en 1821, el Espectro de la Mujer en Fragmentos apareció como imagen factual de la nación salvadoreña. Semejante a su Figura espantosa, El Salvador se fragmentó en secciones políticas rivales, dispuestas a extirpar a su contrincante para imponer un proyecto específico de nación, fuera liberal o conservador. Las masacres se incrementaron a los largo del siglo XIX y del XX, hasta culminar en enero de 1932 durante el genocidio de la población náhuat-pipil y durante la guerra civil de los ochenta. Una larga duración de violencia silenciada caracteriza la historia salvadoreña..

Pero si la historia se vuelve un simulacro factual de la formación de un estado nacional, la mitología indígena aporta mayor evidencia sobre una sociedad escindida en conflictos homicidas desde su fundación. El Salvador se halal involucrado en una incesante hostilidad, la cual mutila a una porción relevante de sus miembros, para crear un proyecto nacional utópico por exclusión.

En el siglo XXI, la imagen de la Mujer-Nación en Fragmentos describe con todo rigor a la diáspora salvadoreña, cuya única esperanza consiste en emigrar iliegalmente hacia los EEUU. O si esta población permanece en el país, la crueldad violenta del narco-tráfico se le ofrece como opción digna al

desempleo. En esta época de tecnología avanzada suprimr amplios sectores —desmembrar un territorio sobrepoblado— funciona como válvula de escape de un conflicto social que se avecina. "La Mujer-Nación en Fragmentos" sella el pasado, el presente y, quizás, el futuro de El Salvador.

II. El mito

He aquí una fracción del mito intitulado "La mujer en fragmentos" —"La nación en fragmentos"— el cual describe la autonomía de los miembros con respecto al tronco, en un cuerpo concebido como objeto fractal ramificado. Asimismo, el relato narra la existencia de una sexualidad sin sexo que no se supedita a los genitales sino que obedece al deseo, a la imaginación y al símbolo. Lo psíquico prevalece sobre lo biológico. Por último, relata la existencia de un ser dual, a dos cabezas —masculina la una, femenina la otra— pese a que se adhieren al cuerpo de un hombre. Su reconciliación andrógina inaugura la utopía de regeneración de la especie.

La presentación del relato prosigue una estratigrafía a cuatro niveles: 1) texto náhuat-pipil, 2) traducción poética, 3) traducción lingüística literal y 4) Notas explicativas a ciertos términos náhuat-pipiles claves.

II. 1. La mujer en fragmentos

Texto náhuat-pipil

Némi-k se tágat mu-namik-tix-tuk, gi-pía ni i-síuau, uan in-té gi-mati-gatka, ga gisa ga tayúua. Se-maya g-ida-gatka, ga ta-tuui gi-pía ti gi-kua tei-seya. (1)
Némi-k se, ka gi-pachiuía uan g-íli-k: "xi-k-pachíui ne mu siuau: gisa ga tayúua, pal yu-kuchi uan se séyuk. (2)
"Ti-g-ida-s, ga ijkía, ga gisa, ga gi-talía se kuáuit tan-kupa ne mu taken, pal t(i)-k-mati, ga ne nemi mu náua-k!". (3)
Uan gi-pachiuía uan g-ida-k, ga ijkía, ga gis-ki; uan inti-atka g-ili-k. (4)
Kan tatuui-k, yaj-ki i-chan ne, ka g-ilij-tuk, uan g-il-ik: ijkía tei-né ti-nich-il-ik! Yaj-ki ne i-tsun-tekun, yaj-ket ni i-mej-mei, kuaguni yaj-ket ni mej-metskuyi, —"Se-maya naka ni i ueika". (5)
Uan nemá ne séyuk ga-tayuua mu-getsk-i ta-chía, kan-né kuj-kupéu-tuk, uan g-ída-k: nak-tuk ísel i-naj-naka-yu. Uan yaj-ki mu-tega gi-chía, keman yú-

uits. (6)
Ax(k)an kan tá-tuui-k, yaj-ki g-ilí-a, ga gístu-k: kan-né kuj-kupéu-tuk, —ísel naj-naka-yu. (7)
Uan g-ili-k: "axan pal ma-g-ida, ga ti-g-its-tuk, xu-xi-kui se uajkal uan nesti; uan ti-k-má ístat, ti-k-má kan-né kuj-kupeut-tuk. Kuaguni tí-au ti-mu-teg-a, ti-k-chía, después y-uuit-s. (8)
Kuaguni kan uála-k ni tsun-tekun, mu-sálu-k, —(I)n-té uéli-k! Mu-sálu-k sempa, —(I)n-té uéli-k. Uéts-ki, mu-kuepi mu-suluua, —Inté uéli-k!. (9)
Kuaguni uíts ni mex-méi, —Inté uéli-k. Kuaguni uíts ni mej-mets-kúyu, —Kenaya, inté ueli-k. Kuaguni ta-getski ne tsun-tekúmat: xi-mu-getsa. (10)
"Xi-mu-getsa. Ni-k-negi ma-xi-nech-ili, tí-ga ti-k-chiú-tuk ne inte-yek. Uan pal-té ti-mu-kuepa ti-k-chíua, niu-mu-saluua mu-tech!". (12)

La doble cabeza

Kuaguni mu-salu-k tech ni xulej-iu. Naka-k ume tsun-tekun: kan yaui-gatka tegiti, gi-uiga-gatka; ta-kua kan-né ta-kua ne xulej-iu. (13)
Uan pal m-ij-kuit-a, —tik ni tili ne xulej-iu, uan pal mu-xixa, —tik ne kulu-tsin ne sulej-iu. (14)
Uan pal kuchi mu-kupeua-gatka tech ni sulej-iu; uan kuchi-t san-se uan taj-ta-g-ets-a-t yek. (15)
San mu-(u)lin-a ni selex-iu, nemá nimi yaxa pachiuía pal-té y-aj-káu-a. (16)

II. 2. Traducción poética

Había un hombre casado cuya esposa salía de noche sin que él lo notara. Desde el amanecer, ella le había preparado los más diversos manjares para que comiera. Un solo hombre observaba que ella salía sin ser vista. (1)
Quien advertía sus continuos viajes nocturnos, le recomendó (al esposo). "Vigila a tu mujer, ya que de noche va a dormir en compañía de otro". (2)
"Notarás que es cierto que sale si pones un palo bajo la manta. Así creerá que estás cerca de ella". (3)
Y la vigiló hasta darse cuenta que era verdad que salía, pero no dijo nada. (4)
Al amanecer, fue a casa de aquél que se lo había revelado, y le dijo. "¡Es verdad lo que tú me contaste! La cabeza le fue cortada; se fueron los brazos, luego se fueron las piernas (muslo y pantorrilla). —"Sólo quedó el cuerpo inerte". (5)
Y de inmediato otra noche, se levantó a observar lo que sucedía. Donde se encontraba el cuerpo resquebrajado, advirtió que habían quedado sólo las carnes inertes. Y fue a acostarse sin mayor preocupación, no sin observar

que después regresaría. (6)
Al amanecer, salió a decir lo que había mirado. "Del cuerpo resquebrajado, sólo quedan carnes (sin espíritu)". (7)
Y le recomendó. "Ahora intenta que ella advierta que la has visto tú. Pon un huacal con ceniza y le echas sal. Se la echas precisamente ahí dónde está resquebrajado, en el cuerpo cercenado. Luego te acuestas y la observas cuándo regrese". (8)
En seguida vino la cabeza a adherirse. Pero no fue posible. Intentó adherirse otra vez. Tampoco fue posible. En cambio, se derrumbó y volvió a adherirse. ¡No fue posible! (9)
Luego vinieron los brazos. No fue posible. Luego vinieron las piernas enteras. Igualmente no fue posible. Luego profirió la cabeza/calavera. ¡Levántate! (10)
"¿Qué quieres?" (11)
"¡Levántate! Quiero que me digas, por qué has obrado de manera nefasta. Te recomiendo que no lo vuelvas a hacerlo. Voy a adherirme a ti". (12)
La doble cabeza
De inmediato se le adhirió al esposo, de manera que quedaron dos cabezas (en un solo cuerpo masculino). Al ir a trabajar, la llevaba consigo. Comía, al alimentarse el esposo. (13)
Y así defecaba, por el ano del esposo. Y así orinaba también, por el pene del esposo. (14)
Y dormía por sí sola, ya que se separaba del esposo. Y dormían cada quien por su lado. Y platicaban largo y sin disputarse. (15)
Tan sólo se movía el esposo, de inmediato estaba ella vigilándolo, para que no la abandonara. (16)

II. 3. Traducción lingüística-literal

Existencial-pretérito un hombre reflexivo-encontrar-causativo-participio/perfectivo, la-tiene la-su mujer, compañía no lo-saber-imperfecto/(re) iterativo, razón sale razón noche. Uno-solo ve-(re)iterativo, razón amanece lo-tiene ¡tú! lo-come qué-completo/unitario (1)

Existencial-pretérito uno, razón la-vigila compañía lo-decir-pretérito: imperativo-la-vigilar la-tu mujer sale razón noche, (es) beneficio va-duerme compañía un otro. (2)
"Tú-la-ver-futuro, razón (es) verdad, razón sale, razón lo-pone un palo bajo la-

tu manta, (es) beneficio tú-lo-sabes, razón artículo/demostrativo existencial tu cerca(nía)". (3)

Compañía la-vigila compañía la-ver-pretérito, razón (es) verdad, razón salir-pretérito; compañía nada lo-decir-pretérito. (4)

Dónde/cuándo amanecer-pretérito, ir-pretérito su-casa artículo/demostrativo, razón lo-decir-perfectivo/participio, compañía decir-pretérito: ¡(es) verdad qué-artículo/demostrativo tú-me-decir-pretérito! Ir-pretérito artículo/demostrativo su-cabeza cortada, ir-pretérito/plural artículo/demostrativo sus-plural/reduplicación-brazo, luego ir-pretérito artículo/demostrativo plural-pierna (muslo-pantorrilla), —"Sólo (uno) queda artículo/demostrativo su cuerpo/tronco". (5)

Compañía de-inmediato una otra razón-noche reflexivo-levantar-pretérito algo-mira: dónde/cuándo-artículo/demostrativo reduplicación-resquebrajar-participio/perfectivo compañía lo-ver-pretérito: (han/están) quedar-participio/perfectivo sólo sus-reduplicación-carne-posesión. Compañía ir-pretérito reflexivo-acuesta lo-mira, después va-regresar. (6)

Ahora dónde/cuándo algo-amanecer-pretérito, ir-pretérito lo-dice, razón-lo-mira: dónde/cuándo-artículo/demostrativo reduplicación-resquebrajar-participio/perfectivo, —sólo (son) reduplicación-carne. (7)

Compañía lo-decir-pretérito: ahora (es) beneficio -lo-vea, razón tú-la-ver-participio/perfectivo, andá-imperativo-poner un huacal compañía ceniza; compañía tú-lo-echas/das sal, tú-lo-echas/das dónde-artículo/demostrativo (está) reduplicación-resquebrajar-participio/perfectivo. Luego/entonces tú-vas tú-reflexivo-acostar, tú-la-miras, cuándo regresar-futuro. (8)

Luego/entonces cuando/donde venir-pretérito artículo/demostrativo cabeza, reflexivo-adherir-pretérito, —¡No (es) posible-pretérito! Reflexivo-adherir-pretérito otra-vez. —¡No (es) posible-pretérito! Derrumbar-pretérito, reflexivo-vuelve, reflexivo-adhiere —¡No (es) posible-pretérito! (9)

Luego/entonces viene(n) artículo/demostrativo reduplicación-brazo —No (es) posible-pretérito. Luego/entonces viene(n) las reduplicación-pierna-posesión (muslos y pantorrilla). —Igual(mente) no (es) posible-pretérito. Luego algo-

platicar-pretérito artículo/pretérito calavera: ¡imperativo-reflexivo-levantar! (10)

¿Qué tú-lo-quieres? (11)

"¡Imperativo-reflexivo-levantar! Yo-lo-quiero exhortativo-imperativo-me-decir-aplicativo, por-razón tú-lo-hacer-participio/perfectivo artículo/demostrativo no-bueno. Compañía (es) beneficio-no tú-reflexivo-vuelves lo-haces, voy-reflexivo-adherir tu-junto". (12)

Luego/entonces reflexivo-adherir-pretérito junto artículo/demostrativo-su esposo-posesión. Quedar-pretérito dos cabezas: cuando ir-(re)iterativo, trabaja, la-llevar-(re)iterativo; algo-come cuando algo-come el esposo-posesión. (13)

Compañía (es) beneficio reflexivo-defeca (se-saca-excremento), —De/en artículo/demostrativo-su ano artículo/demostrativo esposo-posesión, compañía (es) beneficio reflexivo-orina — De/en artículo/demostrativo escorpión-diminutivo artículo/demostrativo esposo-posesión. (14)

Compañía (es) beneficio duerme reflexivo-quebrar-(re)iterativo junto artículo/demostrativo-su esposo-posesión; compañía duermen cada-quien compañía reduplicación-algo-platican-largo bien. (15)

Sólo reflexivo-mueve artículo/demostrativo-su esposo-posesión, de-inmediato existencial él/ella vigila(ndo) (es) beneficio-no la/o-deja. (16)

II. 4. Notas a renglón número

(1) Mu-namik-tix-tuk, mu-namik-tia-tuk, reflexivo-encontrar-causativo-perfecto, literalmente, "hacer que uno se encuentre", es decir, "casarse", Campbell, 1985: 359. Curiosamente, si "casarse" pertenece a la esfera del "causar el encuentro de sí", este hallazgo lo asocia con el "pensar" cuya traducción literal se glosa "hígado-encontrar", "el-namigi/namiki". Pía, piya, "tener", Campbell, 1985: 397; pero Schultze-Jena lo relaciona a la numeración, "contar". La terminación –gatka Schultze-Jena la relaciona al náhuatl cat-ca, "ir", de ca, "ser/estar" (Karttunen, 1983: 18), para expresar una acción reiterada en el pasado como el imperfecto castellano; Rémi Siméon, 1977: 68, catqui,

“ser, estar [sólo] se emplea en la tercera persona”. Campbell (1985: 82 y 272) verifica la existencia de un sufijo –ka, “frecuentativo”, sin implicaciones temporales y –katka, “imperfectivo”. Gisa, kisa, “salir”, Campbell, 1985: 280. Se-maya, “uno-sólo”, Campbell, 1985: 419. Ti, “tú”, parece ofrecer un apelativo a quien escucha el relato. Tei-(s)-eya, talvez “varias cosas”. Nótese la sucesión final de tres verbos conjugados en serie.

(2) Pachiuía, pachiwia, “vigilar”, Campbell, 1985: 371 y Rémi Siméon, 1977: 369. Ili, ilwia, “decir”, Campbell, 1985: 230. Kuchi, “dormir”, Campbell, 1985: 285.

(3) Gisa, kisa, “salir”, Campbell, 1985: 280. Talia, “poner, asentar, llevar (ropa)”, Campbell, 1985: 451; náhuatl tlalia, Rémi Siméon, 1977: 599. Tan-kupa, -tan y co-pa, “debajo de-movimiento de/por/hacia”, Campbell, 1977: 460; náhuatl copa, cacopa, “indican movimiento de, por, hacia, sobre”, Rémi Siméon, 1977: 114. Mati, “saber”, Campbell, 1985: 338; náhuatl, “saber dónde está, informarse”, Rémi Siméon, 1977: 257. Náua-k, -naawa-k, “cerca-locativo”, “cerca de, junto con”, Campbell, 1985: 360; náhuatl, nauac o nahuac, “cerca, en sitio próximo”, Rémi Siméon, 1977: 303.

(4) Gis-ki, kis-ki, “salió”, Campbell, 1985: 280. Inti-atka, negativo-atka, tee adka, “nada (no-algo)”, Campbell, 1985: 202 y 751, pero Schultze-Jena también la traduce por “mentira, embuste”.

(5) Tsu-tekun, “tsun-“, “pelo, cabeza, punta/cogollo” y tekun, talvez teki, “cortar”, Campbell, 1985: 539-542; en náhuatl, tzontequi, “juzgar o sentenciar”, Karttunen, 1983; 318 y Rémi Siméon, 1977: 736. Mei, mey, “mano, patas delanteras”, Campbell, 1985: 345, pero Schultze-Jena lo relaciona al conteo ya que la mano es el conjunto numérico por excelencia (5); náhuatl, maytl, Rémi Siméon, 1977: 250. Mets-kuyi, de mets, “pierna, muslo”, y kuyu, “mata”, arbusto/tallo, pantorrilla, Campbell, 1985: y 342. Ueika, weeyka, “cuerpo, vulva”, quizás relacionado a weey, “grande”, Campbell, 1985: 567-8 y 670; náhuatl (h)ueica, “superior, grandemente”, Rémi Siméon, 1977: 747. Nótese la autonomía de las extremidades —cabeza, piernas, brazos— con respecto al torso como si el cuerpo no conformase una unidad sino un dispositivo fragmentado entre lo magno —weeyka, el tronco— y lo insignificante, las cinco extremidades que al disgregarse le resultan infieles. Sin embargo, esta magnitud cede ante la valoración de las extremidades con movimiento

autónomo y el cuerpo sin espíritu. Nótese también que la actividad sexual ilícita de la mujer sucede al nivel del deseo sin intervención de tronco ni genitales que permanecen inertes en casa del marido. Existiría una sexualidad sin cuerpo.

(6) Nemá, nema-a, "pronto, luego", Campbell, 1985: 365. Ta-yuua, ta-yuwa, "noche", de ta-, objeto indefinido y yuwaki, "oscuro", Campbell, 1985: 480; náhuatl tlayoa, "ser ya de noche, estar oscuro", Rémi Siméon, 1977: 590. Kuj-kupéu-tuk, ku-peewa, "quebrar (madera)", rajar, de ku-, "madera, y pewia, "cazar", Campbell, 1985: 298 y 391; náhuatl pehua, "vencer", Karttunen, 1983: 191 y Rémi Siméon, 1977: 381. A la reduplicación Schultze-Jena le concede un sentido reiterativo que traducimos por "resquebrajar", en vez de "rajar".

(7) La insistencia en estos dos últimos renglones sobre la permanencia de sólo "sus carnes" —como algo íntimamente poseído y entrañable, —yu— sugiere talvez que el resquebrajamiento del cuerpo femenino se acompaña por la emigración de su energía anímica. Permanece cuerpo inerte fragmentado sin alma(s).

(8) Ma-g-ida, "ma", "partícula exhortativa [...] semejante al que en el subjuntivo español", Campbell, 1985: 84. Ti-g-ist-tuk, t-g-ida-tuk, "tú-lo-ver-perfectivo", tú-lo (has) visto. La doble secuencia verbal — tí-au ti-mu-tega— plantea una iteración del sujeto gramatical que refiere un estilo semejante al de la música repetitiva contemporánea. Literalmente diría "tú-vas tu-te-entierras/siembras". Nótese el giro reflexivo aun si el hombre entierra/siembra la cabeza de la mujer.

(9) (SJ). Nótese la autonomía de extremidades y partes del cuerpo las cuales regresan a adherirse para reestablecer la unidad primordial sin éxito. A la vez, cada sección mutilada parece articular su fracaso por reincorporarse. Esta inercia del tronco comprueba la prioridad de la cabeza o actividad mental sobre los demás órganos del cuerpo.

(10) La comparación con la calabaza confirma la imagen de la cabeza separada del tronco (SJ); al igual que la importancia del deseo como centro rector. Se prosigue el intento por restaurar la unidad, a la vez que se explicita la capacidad de habla que poseen los miembros disgregados, acaso con carga anímica autónoma.

(12) Literalmente, por qué has hecho cosa tan horrenda (SJ), no-buena. La unidad se logra sólo por medio de la unión conjunta de ambos consortes, una especie de hermafroditismo cardinal que une a ambos géneros en un cuerpo masculino con dos cabezas. Acaso se trate de dos culturas o grupos étnicos —dos túunal, pensamientos— que comparten un mismo territorio.

(13) Se insiste en la conjunción de dos cabezas en un cuerpo único, esto es, un organismo a mente dual.

(14) Kulu-tsin, "escorpioncito", metafóricamente, el pene; náhuatl colotl, "alacrán", pero con diversa connotación, icolouh, "su castigo (alacrán)", Rémi Siméon, 1977: 123, por lo cual habría dificultad por traducir conceptos del centro de México al trópico salvadoreño. Hombre y hembra comparten el mismo cuerpo y realizan todas las funciones orgánicas por los mismos órganos masculinos; pero difieren en la cabeza.

(15) Ku-peua, ku-pewa, "cabeza-cazar/vencer", "quebrar (madera)", Campbell, 1985: 298; nótese la falta de orientación retrospectiva (de) en el complemento; náhuatl, peua, "vencer, someter, sojuzgar", Rémi Siméon, 1977: 381. Tax-ta-getsat, reduplicación frecuentativa/habitual ("soler") de ta-ketsa, "hablar" con pronombre de objeto indeterminado (ta-) fosilizado, Campbell, 1985: 443; náhuarl, tlaquetzalli, "contar fábulas", Rémi Siméón, 1977: 648.

(16) La terminación –iu, -yu, de xulej, "esposo", denota el carácter inalienable de la relación de pareja.

2. EL DESCENSO A LOS INFIERNOS EN LA LITERATURA NÁHUAT

I. Tabla periódica de lo imaginario

Al agrupar en una segunda sección los relatos míticos náhuat que recopila en 1930, Leonhard Schultze-Jena les concede el título de "Retratos naturales en espejo de libre fantasía". El autor alemán de la compilación más completa de mitología pipil —***Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador*** (Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador, 1935/2011)— asevera que se trata de narrativas que "sin someterse a tradiciones ni cronología [...] el indígena ofrece libertad de expresión y relato directo [...] con intensa fantasía".

Parecería que un juego sin restricciones guiaría ese conjunto de ocho mitos que mostrarían su reticencia por someterse a todo análisis sistemático. La "libre expresión" recrearía sin regla fija una imagen plástica de la naturaleza circundante, la cual permanecería envuelta siempre de misterio. Habría una inventiva pipil sin límite que desborda toda razón. Entre la irracionalidad literaria y el rigor antropológico mediarían lagunas enigmáticas sin resolución. La literatura sería un juego arbitrario que la imaginación le impone a las palabras y a la lengua, sin que ninguna razón sea capaz de ordenar su caos bajo reglas estrictas.

No obstante, un motivo recurrente inicia toda "libre fantasía". Se trata del "ingreso al bosque", ***se tagat yajki tik kujtan,*** en su defecto a un lugar inhóspito como el lago, etc. (i.e., al presente el héroe se internaría a la ciudad o, en la migración ilegal, a un país extranjero). En ese sitio el héroe, un joven muchacho audaz, anda a la búsqueda de sustento, en variación musical, de una recompensa que promueva su ascenso social, su pervivencia. ***The American dream*** se diría ahora.

Durante la pesquisa, encuentra a un desconocido quien lo rapta o guía hacia los infiernos (el coyote actual que conduce a los migrantes sería una variedad temática). El lugar de ingreso privilegiado —una cueva o caverna ***(xaput)***— se halla en los cerros o en una montaña. Los recintos subterráneos varían de la esclavitud al paraíso, del trabajo forzado a la vida plácida. Si no sucumbe en

la empresa, regresa a la superficie de la Tierra donde renueva su vida gracias a un galardón obtenido y cuenta el testimonio de su aventura legendaria.

Para un estudioso de la literatura en general, el resumen anterior no podría ser más clásico. El argumento principal de los relatos desglosa un ***descenso ad inferos,*** un descenso a los infiernos. De manera universal, se trata de la existencia de un Dante u Orfeo indígena que viaja a un inframundo terrestre o acuático. Para la región cultural mesoamericana, los mitos náhuat también reafirman un componente poético generalizado. Basta evocar el trabajo interpretativo y de campo en la sierra norte de Puebla, México —que realiza James M. Taggart, Nahuat Myth and Social Structure (Mito náhuat y estructura social, 1983). Su lectura conjunta al corpus de Schultze-Jena demuestra que el descenso a los infiernos explicita una temática común desde el centro de México hasta Centro América.

En síntesis, parece que la "fantasía" posee marcos culturales estrechos, a la vez que reitera motivos universales y regionales. A nivel mítico, confirma el descenso a los infiernos en la iniciación chamanística (M. Eliade, ***El chamanismo,*** 1960, V. Propp, ***Las raíces históricas del cuento,*** 1946/1974 y ***Edipo a la luz del folclor,*** 1980). En lo literario evoca obras canónicas universales sin frontera (Gilgamesh, Virgilio, Izanagi, Dante, Rulfo...) a las cuales la literatura salvadoreña no accede por olvido. La "fantasía" pura estaría regulada por una "tabla periódica de los elementos" imaginarios tan rígida como la química. Esta regularidad de la "fantasía" se llama también "estructuras antropológicas de lo imaginario" (G. Durand, ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire,*** 1969).

II. Descenso a los infiernos

El cuadro siguiente sistematiza los motivos narrativos de los mitos pipiles. Sus componentes mínimos describen un núcleo sintético y duro de una experiencia mesoamericana clásica cuya versión amplificada la recolecta Taggart en el centro de México. Su norma universal la ejemplifica Propp en sus estudios sobre el cuento maravilloso. Más del diez por ciento de los relatos que recolecta el antropólogo alemán ofrecen una variante de esta secuencia mito-poética universal del descenso a los infiernos, es decir, unos siete relatos de los cincuenta y tres del corpus total.

Motivos narratológicos náhuat del *descenso ad inferos*

0. Obertura. Siembra y derrumbe de la ceiba milenaria
I. Un muchacho se interna en el bosque/selva (variante: en el lago)
II. Encuentra a un desconocido quien le sirve de guía
III. Desciende al inframundo terrenal o acuático
IV. Observa directamente el inframundo que describe al emerger
V. Egresa de nuevo hacia la superficie de la tierra (con/sin recompensa)
VI. Recibe recompensa monetaria o en especie (huesos, plumas, plantas, pito...) que le otorga riqueza o prestigio (antes o después de emerger)
VII. Transmite comunicación testimonial de experiencia personal a comunidad o a grupo selecto

A continuación reviso en detalle cada uno de los siete rasgos narratológicos que, reagrupados, constituyen el corpus mitológico pipil en Schultze-Jena.

III. Obertura

El texto "XXVII. Incendio en la montaña" funcionaría a modo de preludio a la experiencia del descenso al inframundo. Como si exhibiera fragmentos actualizados de un mito cosmogónico, narra la manera en que aparece un cerro, el volcán de Izalco. La narración relaciona su surgimiento a un tipo de agricultura específico. Se trata del método mesoamericano tradicional de la roza, el cual implica la quema sistemática de la vegetación preexistente antes de la siembra. La milpa no definiría un ecosistema natural sino, por lo contrario, su destrucción. El volcán brota debido a la depredación de la flora originaria. Para sembrar milpa, el hombre incendia un "árbol frondoso" en el sitio "mismo" en el cual "empezó a formarse el cerro".

La identificación botánica del árbol queda bajo silencio. No obstante, al referir la conformación del mundo subterráneo, un "árbol adentro" se concibe como uno de los pilares que sostienen el universo terrenal. Su tupido follaje alimenta a los seres que viven al interior del mundo —a los ancestros— al igual que al fuego del volcán. El mito desglosaría el impacto ecológico que produce el sistema de roza sobre la flora natural e imagina el surgimiento del volcán como castigo terrenal a dicha desfoliación. Alimentarse de maíz implicaría entablar un conflicto abierto con los antepasados y los habitantes subterráneos que el neófito —el Dante u Orfeo pipil— encontrará a su descenso a los infiernos.

En eco lejano al paso de la caza a la agricultura —cacao y banana que "succionan la sangre de la Tierra", ***gitilana ne yesiu ne tal***— la milpa no sólo extraería el líquido terráqueo vital. Presupondría la expoliación del ecosistema original y el derrumbe del pochote milenario. Su follaje representaría un ***axis mundi*** que conecta la vida humana con otros universos paralelos que la sustentan. Y a nosotros seres humanos que habitamos la superficie de la Tierra (***taltikpak***) no nos queda sino alimentarnos de "la sangre de la Tierra" disfrazada de fruto.

IV. Ingreso al bosque

El motivo inicial refiere la entrada de un hombre o muchacho al bosque, no muy lejano a accesos semejantes en la literatura clásica: "están ahí, admirando el bosque/contemplando la altura de los cedros,/contemplando la entrada al bosque [...] Contemplan la montaña de los cedros,/la morada de los dioses" (***Gilgamesh,*** tablilla V, columna I), ***"mi ritrovai per una selva oscura"*** (Dante, ***Inferno,*** I.2; de ser fieles a Dante el motivo se llamaría "ingreso a la selva" oscura). Es posible que lo acompañe una muchacha, ***se siuápil***. Pero, a ella le está vedada la experiencia del mundo subterráneo que sustenta al humano. Algunos textos especifican la juventud del personaje que ingresa al bosque por el uso del término ***se piltsin***.

Dos variaciones femeninas —texto "X. La serpiente en la morada del viento" y "XII. La serpiente en el lago", "Capítulo II. La tierra"— le otorgan a la mujer derechos semejantes a los del neófito varón. En su viaje hacia la morada acuática del viento (***chan ejékat***) una anciana rompe con ambos parámetros de género y edad al descender hacia el inframundo. A diferencia del relato prototípico, no emerge de ese domicilio sino se queda a morar en él para convertirse en futura patrona de esa residencia, ***i tekuyu ne kal***. Si los habitantes de esa vivienda subterránea son los ancestros, acaso, más que viaje en vida, el relato referiría transmigración anímica de la generación octogenaria hacia su destino final de ultratumba.

En el segundo, dos muchachas solteras se internan en el lago junto a la serpiente. Además del apoyo a su decisión de autonomía, reciben un anillo que utilizan para regresar a casa de su madre e informarle de su decisión. Talvez este relato único amplía la participación masculina exclusiva a jóvenes solteras que anhelan mantener su autonomía. La edad de las muchachas

confirmaría la estrecha correlación que existe entre inmersión y opción matrimonial. Se trataría de un relato pionero del feminismo salvadoreño.

V. Encuentro con un desconocido y descenso

Al interior del bosque o del lago, el muchacho encuentra a un desconocido. Este personaje puede representar un simple guía —Virgilio para Dante; Abundio para Juan Preciado— o bien ser el mismo Señor de la Montaña o Señor del Bosque ***(ne tekúyu kújtan)***, personificación de las fuerzas telúricas. Su apariencia exterior encubre su identidad verdadera. Se presenta bajo aspecto humano o animal, de preferencia como serpiente. Durante el paso de la caza a la agricultura —"VII. Origen del cacao y banana"— se establece la identidad absoluta entre presa y mentor, el venado. Una figura animal conjugada la representa la ***"kúuat másat"*** cuyo nombre literal se expresa "serpiente venado" o masacuata en español salvadoreño coloquial.

Su edad más común —un anciano (n***e chulet***)— anuncia una diferencia generacional con el muchacho. De tratarse de rituales de iniciación o de iniciación chamánica, le correspondería a la generación mayor revelarle secretos ancestrales a la menor. Ella transmitiría una tradición oral. Sea simple guía o encarnación de la Tierra, conduce al muchacho hacia el inframundo. Sólo en la historia del cazador, texto "VII. Origen del cacao y banana", la persona que lo guía hacia las moradas subterráneas aparece bajo la figura de una muchacha-venada, ***se siuápil,*** con quien debe regenerar la progenie del Anciano, Dueño de Animales y del Bosque. En su semblante de octogenario se materializa un motivo universal, a saber: "la imagen antropomorfizada del dueño de una determinada especie" animal, en su caso particular, la del venado (Propp, 1974: 106). Por su parte la muchacha, junto a los huesos de sus hermanos desaparecidos, se le ofrece carnalmente al cazador para que el victimario restaure la progenie de sus antiguas víctimas.

De manera más radical, el descenso se efectúa involuntariamente. El inicio del "Capítulo II. La tierra" narra cómo la serpiente/anciano "succiona" a hombres vivos que circulan por la entrada a una cueva. Igualmente, el texto XXI relata que a un pescador lo "succiona" un anciano quien lo conduce a un mundo subacuático (renglón 57). En ambos casos, se trata de un rapto o "engullimiento" que transporta al héroe a la morada subterránea (Propp, 1974: 329 y ss.).

Esta capacidad de secuestro de seres humanos hacia un inframundo tortuoso se le atribuyen a sacerdotes despiadados, como si la jerarquía eclesiástica la formaran seres telúricos crueles. El rapto se describe no sólo como acto humano de pillaje, sino describe el comportamiento mismo de la tierra —de su personificación reptil— quien se procura alimento humano y fuerza de trabajo (López-Austin (***Tamoanchan, Tlalocan,*** 1997: 134) confirma creencias similares entre los tzotziles para quienes "los señores de la tierra —regentes de nubes, rayo y trueno— viven en una vasta red de cuevas" subterráneas). Si los humanos nos alimentamos de "sangre de la Tierra" hecha fruto, los moradores de ultratumba, los ancestros, se nutren de sangre humana en acto de reciprocidad radical.

VI. Descripción del inframundo

De lugar de tormento y trabajo forzado, el inframundo se convierte en lugar placentero y utópico en el cual los habitantes gozan de ciertos privilegios materiales que anhelan los humanos para su bienestar terrestre. A continuación describo dos variantes contrapuestas que de "feudo de muertos" desemboca en sitio deleitable, de la explotación de los muertos en una hacienda de ultratumba desemboca en su bienestar material.

VI. I. Del feudo de muertos...

En un cerrar y abrir de ojos, a un muchacho que le entrega carta en el bosque el desconocido lo transporta al interior del volcán. Ante sus ojos se despliega el infierno del trabajo forzado en las haciendas. La fantasía mítica ofrece una reflexión sociológica del sufrimiento que viven los indígenas en la vida real. De tratarse de un rito de iniciación, la aflicción que el adulto vive en las plantaciones, bajo el yugo del hacendado, el joven neófito debe experimentarla primero a nivel de lo imaginario.

El trabajo más oneroso de los seres subterráneos consiste en "acarrear leña", así como alimentar con ella el fuego del volcán de Izalco y la cocina que hierve aguas termales y volcánicas. La leña la obtienen de un "árbol adentro" que sostiene la configuración cónica del volcán. Este mismo árbol produce casi toda la alimentación necesaria para que los habitantes subsistan en su encierro casi carcelario, sin recurrir al maíz. A ello se agrega la necesidad de consumir carne que subsanan por la antropofagia. Es sabido que "en el reino

de los muertos", al héroe se le ofrece un tipo espacial de comida" (Propp, 1974: 91). Acaso ese árbol milenario —ceiba o pochote— se corresponda con el mismo árbol que debe quemarse antes de la siembra del maíz en el motivo inicial.

A diario, destazan a un habitante para luego resucitarlo gracias a los huesos que conservan viva una capacidad reproductiva o energía anímica latente (Propp, 1974: 132-140 quien relaciona descuartizamiento y cocción con ritual de tránsito). Sin embargo, no se hace mención alguna de plumas, como si el diafrasismo para "vida latente" —"osamenta y plumaje" (II.VIII.31)— se disipara por completo. De ese encuentro de los opuestos, sólo permanece vigente el principio óseo masculino que resucita a las víctimas (de la "inhumación" de huesos como "energía vital", véase: Propp, "El árbol mágico sobre la tumba", en: ***Edipo a luz del folclor,*** 1980: 9 y ss., quien relaciona huesos a renovación vegetal). El renglón veinte y nueve describe la identidad de los moradores subterráneos. Se trata de los "muertos" que fallecieron "aquí mismo en tu casa". Igualmente sucede con los pobladores del mundo subacuático quienes, bajo el doble apelativo de "ancianos y ancianillas" evoca a los ancestros extintos desde antaño.

VI. 2. ...A la utopía subacuática

En el mundo "al interior del agua", un muchacho observa que "ancianos y ancianillas" alcanzan un bienestar material que le resultaría envidiable a cualquier mortal. Tienen colmadas todas sus necesidades cotidianas. Cada quien cuenta con su respectiva vivienda con servicio de agua potable que utiliza para "beber o lavarse". Además, los habitantes poseen vajillas de oro puro y macizo, tal cual la correa que mantiene el toro atada al cuello en el texto VIII. El material se ofrece como neto distintivo de poder que incluso identifica a los difuntos con la autoridad étnica contrapuesta, el toro (para la relación del oro "con el reino lejano", Propp, 1974: 420).

El poder que adquieren los ancestros lo consiguen a expensas de los vivos y de los jóvenes neófitos que ingresan a su morada. Además de su entrada voluntaria, a los humanos los succionan y secuestran para obligarlos a rendirles servicio. A su llegada, los seres subterráneos observan al muchacho con la misma curiosidad con la cual contemplarían a un individuo extraño. Lo fuerzan a "despiojarlos", a lavarles manos y pies en símbolo de obediencia y sumisión.

De nuevo, en el recinto se yergue un "árbol adentro" el cual establece una distinción radical entre seres subterráneos y terrestres a nivel de la alimentación. Acaso generacional y (agri)cultural, esta diferencia explicaría la transgresión que comete el hombre al quemar un "árbol frondoso" y sembrar maíz como símbolo de destrucción de la Ceiba milenaria. El árbol primigenio posee un valor agrícola y simbólico, más allá de su uso como leña. La dieta nutritiva de los ancestros no consiste de maíz. "Ahí tenían un arbolito que daba los frutos que comían diariamente" y se renovaba sin cese. Además, su configuración en escalera —por hojas que "junto al tronco" ascienden desde el ras inferior hacia la copa— lo señalan como ***axis mundi*** que conecta el subsuelo con la superficie. En "representación ampliamente difundida", "los dos mundos (y a veces también los tres, el subterráneo, el terrestre y el celeste) están vinculados por el árbol" (Propp, 1974: 309).

Esta importancia alimenticia y simbólica —renovación cíclica y comunicación entre universos paralelos— le otorga a la afrenta de quemar el árbol su plena dimensión, profana y sagrada. Se trataría de la imposición de una agricultura distinta a la ancestral y de un gravamen contra valores religiosos también milenarios. Recordemos que en el texto más complejo al respecto, el "VIII. Origen de los animales sobre la tierra", el árbol se ofrece como espiral o serpentina por la cual los ancestros ascienden y descienden de su morada subterránea (sobre el motivo del "giro", Propp, 1974: 79). Por su tronco, aún resuenan motivos literarios antiguos. "Entrarás en nuestra casa bajo la fragancia de los" pochotes, cuyos "frutos son de rubíes/bellas son las colgantes ramas, su follaje es de lapislázuli..." (***Gilgamesh,*** tablilla VI y IX).

VII. Egreso a la superficie terrestre

Las variantes de la salida dependen del ingreso. Si el muchacho recibe ayuda a la entrada, también la obtendrá al regresar a la superficie. Empero, si entra por secuestro o succión, la única alternativa la señalan ardid y robo. Sin astucia, muchos humanos quedan atrapados para siempre, tal cual lo describe un renglón clave: "había gente de sobra".

En los relatos folclóricos no especifican la manera en que los jóvenes emergen de las entrañas de la tierra. Sólo por el relato VIII sabemos de la obligación que posee la serpiente/anciano y los moradores subterráneos de apoyar con dádivas al muchacho. A su retorno la serpiente lo absorbe y luego lo

expulsa hacia la superficie colmado de presentes. Este egreso recuerda quizás el ascenso primigenio de Venus, Ne Nextamalani, quien nace de las profundidades acuosas de un pantano hasta erigirse en estrella.

En el caso del individuo que un anciano arrebata hacia el mundo subacuático, él mismo ingenia la escapatoria al observar la manera en que su raptor cruza las aguas sin mojarse, "abriendo camino al andar". Advierte que con un pito los peces acuden al llamado formando surcos vacíos en el lago. Se roba uno de esos instrumentos con el cual obliga a los peces a dibujarle el camino hacia la entrada, la que también abre con el pito. Acaso este artefacto musical le facilitaría ingresos futuros, al igual que poder sobre la pesca semejante al que conceden los sacrificios a la Luna (III.XVIII.39; Propp, 1974: 149, "el sonido" del instrumento era la voz del espíritu" cuya materia prima remite a los "huesos" o sustancia vital de regeneración).

VIII. Recompensa y testimonio

El galardón más preciado lo especifican textos como "VII. Origen del cacao y bananas" y "VIII. Origen de los animales sobre la tierra", los cuales vinculan los comienzos míticos de plantas cultivables, animales y aves al descenso al inframundo. Habría una correlación directa entre travesía subterránea y grandes transformaciones sociales e individuales: cosmogonía originaria, paso de caza a agricultura, vivienda y sedentarismo, nupcias, poder y prestigio social, madurez, emancipación femenina, etc. El nacimiento mismo de los Dioses, los Tepehuas, prosigue la misma trama o secuencia de motivos narratológicos preestablecidos: descuartizamiento, ingreso al bosque, descenso a los infiernos bajo variante de entierro/siembra (tuga) de cabeza materna, egreso en forma arbórea, etc.

Según Propp (1974: 146), el galardón más preciado lo constituye el aprendizaje de ***"la ciencia astuta"***, es decir, la instrucción de un nuevo oficio. En los relatos de esta sección la recompensa recibida varía de la monetaria a la especie. El dinero se adquiere al interior de la tierra como dádiva obligada que le otorga al héroe el Señor de la Montaña, o bien se recibe en pago por encomienda. En especie, se refiere el robo del pito que abre las compuertas de acceso al inframundo. Parecería que lo exiguo del premio define estos relatos como experiencias personales sin la trascendencia civilizadora de las narraciones recogidas en los "Capítulo I. B. Mitos" y "Capítulo II. La tierra".

No obstante, los tres relatos de esta sección añaden un motivo ausente en los mitos de creación de plantas y animales. Se trata de la obligación que posee el muchacho —quien realiza la experiencia de ultratumba— por traducirla en palabras y comunicársela en testimonio a la comunidad entera o a un grupo selecto. Lo que se pierde en recompensa lo devenga en obligación literaria.

Al muchacho que recibe la comisión de visitar el "feudo de muertos", se le perdona toda deuda y se le aconseja "ir a contarle [la experiencia] a los demás muchachos". El aventurero que se interna en el volcán a la caza de tesoros promete que "al salir, volveré para contarte cómo es el interior del cerro". Por último, a quien secuestran en el lago y el pueblo considera muerto —"yo sólo sé lo que vi/percibí"— narra su experiencia con el objetivo de recobrar su estatuto de miembro activo dentro de la comunidad.

Para el debate actual sobre poesía y literatura náhuat, sin referencia alguna a la flor o florilegio, ni a un diafrasismo náhuatl antiguo —"flor y canto"— la experiencia común de los jóvenes neófitos pipiles culmina en la deuda que embarga a todo humano por traducir su experiencia personal en discurso. En este testimonio oral que transmite una vivencia de paso hacia el inframundo, concluyen los relatos de un Dante u Orfeo indígena. El conocimiento de ultratumba se vuelve literatura, motivo literario que define las antípodas de la prohibición por revelar un enigma.

IX. Conclusión

Por cuyo movimiento, fue también a predicar a los espíritus encarcelados. I Pedro, 3: 19

El tal fue arrebato (¿raptado?) hasta el tercer cielo. II Corintios 12: 2

Hace unos veinte y seis siglos Gilgamesh cruza las aguas de la muerte para arribar al inframundo. Diez y nueve siglos después, Dante penetra a un bosque oscuro y denso en el cual encuentra a su guía, Virgilio, quien lo conduce hacia un sitio fúnebre similar. Hace medio siglo, orientado por un arriero, su hermanastro Abundio, Juan Preciado desciende por veredas sinuosas para llegar a Comala, lugar de muertos. Fuera de ese circuito de influencias literarias, anticipando en cuarto de siglo el mundo rulfeano, muchachos pipiles realizan experiencias semejantes.

“Quien ha visto el fondo de las cosas y de la tierra,
Y todo lo ha vivido para enseñarlo a otros,
Propagará su experiencia para el bien de cada uno
Ha poseído la sabiduría y la ciencia universales,
Ha descubierto el secreto de lo que estaba oculto”. (***Gilgamesh,*** tablilla I, columna I)

Quizás absorbida por una lingüística formal, la antropología actual olvida que los universales no conciernen sólo a rasgos sin contenido. Por lo contrario, la semejanza del descenso pipil a los infiernos con experiencias sumeria, evangélica, italiana y mexicana demuestra la necesidad de enmarcar el análisis dentro de una “tabla periódica de los elementos” imaginarios, tan limitada y estricta como el alfabeto fonético universal. Bastaría contrastar la narrativa náhuat al modelo “histórico” del cuento en Propp (1974), para comprobar intersecciones entre lo particular y lo universal. Tanto itinerario del héroe náhuat como motivos generales los sistematiza el estudioso ruso del folclor.

“El rito [de iniciación] representa la bajada a los infiernos” (Propp, 1974: 142). Más allá de la oración (fonemas, morfemas, oración...), una lengua se constituye por un conjunto cerrado de tropos literarios o tópicos narrativos que generan una infinidad de relatos posibles (por ejemplo, al presente, el motivo “ingreso” se imagina como “inmigración” y la “selva oscura” como EEUU, lugar de entrega del don mágico, ***“the American dream”,*** o bien el neófito sucumbe en la empresa y acaba esclavizado en un “feudo de muertos”).

Al invocar una literatura comparada, el náhuat obliga a examinar ese motivo mito-poético como sustrato local de un contenido global. El viaje al inframundo no expresa sólo un rito de tránsito particular a una cultura dual: de pochote a maíz. Denota un núcleo universal del espíritu humano —una “estructura antropológica de lo imaginario”— en cuya experiencia personal se conjugan varios rubros inmanentes: mundo divino y ancestral, teología e historia, sociedad y medio ambiente, arte poética y testimonio, etc. Si en nuestra actualidad posglobal aun no existe un Dante o Rulfo salvadoreño, esta ausencia demuestra la falta de diálogo entre una “ciudad letrada” mestiza y una tradición oral indígena que le resulta ajena.

A continuación se transcribe un texto mítico clave que describe el descenso náhuat al inframundo. En primer lugar, figura una traducción poética

libre al castellano. En segundo lugar, se reproduce el texto náhuat original acompañado, en seguida, de un análisis lingüístico gramatical. Por último, se cotejan ciertos términos claves en base a varios diccionarios del náhuatl clásico y de estudios náhuat más recientes. De tal manera, la traducción se escalona a cuatro niveles distintos: náhuat (1), traducción lingüística-literal (2), notas a términos (3) y traducción poética (4). El orden de la presentación 4-1-2-3 con el objetivo de facilitar la lectura del mito al lector no-especializado sin interés por el análisis de la lengua.

X. El mito

La presentación del relato prosigue una estratigrafía a cuatro niveles: 1) texto náhuat-pipil, 2) traducción poética, 3) traducción lingüística literal y 4) Notas explicativas a ciertos términos náhuat-pipiles claves.

X. 1. Traducción poética

Origen de los animales en la tierra

Había un muchacho y una muchacha de quienes se ignoraba la manera en que vivían juntos (si amorosa o incestuosamente). Un día se encontraban dentro del bosque. (1)
Ahí averiguaron que existía una cueva de la cual solía salir una serpiente que succionaba a la gente que pasaba por esos lugares. (2)
Ambos se dijeron. "Vamos a observar qué sucede". Al llegar al sitio de la cueva, replicó el muchacho. "Cortemos un bejuco para retorcerlo". (3)
"Tú te quedas aquí arriba, mientras yo bajo hacia lo profundo. Así me vas pasando el bejuco al ir bajando". (4)
Entonces llegó donde estaba una serpiente. Por fortuna, el sitio se iluminó de repente y pudo observar hasta el fondo del recinto. (5)
Por ser hombre, no advertía que él mismo estaba parado sobre la serpiente quien le inquirió. "Y tú, ¿deseas bajar?". (6)
De inmediato respondió el muchacho. "Sí, bajaré". (7)
"Si bajas, párate encima de mí". Y la serpiente comenzó a retorcerse. (8)
Continuó enroscándose y descendiendo, mientras él se sujetaba a ella. Al bajar, en seguida (seres subterráneos) notaron su presencia. (9)
Ellos fueron a encontrarse con él y lo interrogaron. "¿Qué quieres?". (10)
El muchacho contesto. "Yo he venido a informarme de lo que hay aquí". (11)

Ahí se percató que había ancianos y ancianitas, quienes poseían un sitio apropiado para cocinar. (12)
También reparó que al salir se desnudaban. Así era posible que volaran. (13)
En efecto, de esa maneras volaban y podían salir. Había un arbolito por el que se remontaban hacia la superficie de la tierra. Para ello, al principio lo rodeaban hasta llegar a la copa. (14)
Giraban tres círculos alrededor del arbolito para alcanzar las ramas. Luego podían volar y así emerger. (15)
Igualmente obraban al descender, subidos en lo alto. (16)
Al descansar un breve instante, en lo alto del árbol, de inmediato volvían a volar, rodeándolo tres veces. (17)
Al regresar, le mostraban al anciano y ancianita lo que habían traído. Luego, hacían de comer. (18)
Ahí también había un toro a quien el muchacho notó que le servían primero. En seguida le preparaban la comida al anciano y ancianita y, por último, a los demás. (19)
Advirtió que el toro podía transformarse en lo que quisiera. Además, poseía el don del habla. (20)
Parecía que estaba amarrado de igual manea que este (cordón de oro, SJ). En verdad, así era que permanecía atado. (21)
Él les recomendaba a quienes salían el sitio al cual dirigirse. Lo sabía todo, incluso el lugar donde había comestibles que podían traer. (22)
También sabía de antemano quienes iban a morir. (23)
Lo sabía y les informó por qué el muchacho había ingresado. Les aconsejó que lo estimaran. (24)
Él había abandonado a una muchacha al exterior cuando se propuso entrar aquí. "Tanto realizó la hazaña de caminar sobre la serpiente como hará que nosotros colmemos nuestro deseos al interior de la tierra y tengamos lo que nos sea preciso". (25)
"Por ello, hay que obsequiarle algunos dones preciosos que conservamos aquí. Consideren ustedes mismos qué le confieren (en regalo)". (26)
El toro agregó. "No en vano ha descendido sobre la serpiente y, por ende, ha adquirido toda la fuerza anímica que sustenta el mundo humano". (27)
"Ha realizado su incursión por encima de la serpiente, lo advierten. Este serpiente posee el alma que vivifica esta morada subterránea. (28)
"Por ello, hay que obsequiarle dones para que su vida transcurra sin pena al salir". (29)
"Ustedes están obligados a mostrarle cómo es posible volar. Así, esa habilidad

la llevará consigo de por vida". (30)
"De lo contrario, al salir dirá lo que ha visto aquí, lo cual podría resultarnos contraproducente". (31)
En seguida fueron a abrir la puerta del recinto en el cual guardaban todos los huesillos de los cuadrúpedos terrestres, junto a las plumas de los pajarillos que vuelan. (32)
Y le insistieron en obsequiarle lo que deseara. A ello el muchacho respondió que en sí anhelaría poseerlo todo. (33)
En seguida el anciano le confesó al muchacho que presuponía que no sabía que la serpiente era él mismo, el anciano. Era el padre de todos aquellas criaturas que vivían ahí. (34)
Así, al requerir todo lo que deseaba, advirtió que la serpiente era el mismo anciano, quien era también padre de todos aquellos que habitaban ahí. (35)
También entendió lo que le dijo, que no le regalaban todo ya que entonces no podrían salir. (36)
Además comprendió que el anciano era la misma serpiente. Y agregó. "Te obsequiamos todo huesillo y toda pluma de los animales que vuelan". (37)
En seguida el anciano golpeó una piedra y de inmediato se elevaron los huesillos y plumas. (38)
Advirtió que creaban a las muchachas que preparaban la comida, mientras ellos salían. Todo esto lo vio. (39)
En seguida dijo. "Te obsequiaré lo necesario para que puedas volar. Así pasarás la vida sin pena". (40)
"Yo te daré lo que deseas. Y saldrás pronto, ya que la muchacha que abandonaste se aburrió". (41)
El anciano le obsequió cada huesecillo y pluma de los animales y le recomendó. "Cuando sea tu voluntad, puedes solicitar deseos. Notarás que con una plumita podrás volar". (42)
"El pájaro que solicites —advertirás— de inmediato te transformarás en él". (43)
"Será posible que se realice lo que desees, siempre y cuando lo solicites, tal cual tu propio alimento. Advertirás que de inmediato se realiza lo que solicitas". (44)
"Así, notaste que yo era la serpiente. Entraste por mi cuerpo, pero hasta ahora adviertes que soy yo. Agáchate". (45)
Al agacharse, pudo aspirarlo y se lo tragó. (46)
Al darse cuenta había salido y observó el tamaño descomunal de la serpiente. De enrollarse, podría levantar un pueblo entero. (47)

Y preguntó. "¿Dónde estás?". A lo que la muchacha respondió interrogativamente. "¿Qué viste?". (48)
"Yo ví demasiadas cosas. Aquí lo traigo todo". (49)
En seguida sacó un huesillo y le aconsejó a la muchacha que fuera a ver la puerta que había dejado tras él abandonada. (50)
Y dijo "hágase una muchacha como la que observé ahí adentro". (51)
Al terminar de expresarlo, la muchacha estaba parada ante él. (52)
La otra muchacha lo interrogó. "¿Pero no le dijiste a mi padre hacia dónde te dirigirías para retomar el camino a casa?". (53)
A ello el muchacho respondió. "¿Cómo habría de hacerlo si no tengo hogar?". (54)
A su vez la muchacha replicó. "¿Pero qué te dijo mi padre?". (55)
Y el muchacho contestó. "¿Qué podría decirle si no poseo vivienda?". (56)
De nuevo replicó la muchacha. "¿Pero qué te dijo mi padre?". (57)
El muchacho respondió. "Él me dijo que pidiera lo que deseara. Eso me dijo. Y todo lo que me ha obsequiado sirve para que yo solicite lo que quiera". (58)
La muchacha replicó. "De ser así, debes estar satisfecho. Puedes pedir lo que desees". (59)
En seguida el muchacho pidió una casa como la que había visto ahí adentro. Al terminar de proferir sus palabras, se había hecho la casa tal cual la solicitara. (60)
Luego advirtió que se había creado todo lo que había visto, la casa y sus menesteres. (61)
Y observó que hacia aquí, a la superficie, salían la serpiente y el toro. Todas las criaturas que había visto al interior de la tierra, se hacían presentes aquí en la superficie. (62)
Luego pensó para sí. "¿Qué deseo yo en realidad? Esta muchacha que ha vivido conmigo, puede marcharse. A ella yo ya no la deseo". (63)
"Ahora advierto que mis deseos puedo realizarlos. Es posible entrar y salir sin obstáculo". (64)
"Por mi parte, me quedaré en esta casa, con todos los pajarillos, con todo lo que vuela, con todo lo que camina en cuatro patas". (65)
Así fue que se inició la existencia de todo esto que hoy percibimos, los que vuelan por los aires y los que caminan por las montañas como cuadrúpedos. (66)

X. 2. Texto náhuat-pipil

Origen de los animales en la tierra

Némi-k se piltsin uan se siuapil —inté mu-mati, ken ga némi-t, uni mu-asi-tíuit tik kuj-tan. (1)
Uan gi-mat-ket, ga nemi se xaput, gisa-gatka se kúuat, gi-tilana tagá-met uan tei panu. (2)
Uan mu-ilij-ket: "tiáuit ti-ta-chía-t!" Uan kan así-ket, kan nemi ne xaput, kuaguni g-íli-k: tiu-ti-kutúna-t mékat uan niu-ni-kuaj-kua-saluua. (3)
"Uan taja tiu-ti-naka, pal ni-temu-niau: uan taja ti-nech-má-tiau mékat, pal ni-temu-niau!". (4)
Kuaguni asi-k kan nemi ne kúuat. Kuaguni g-ida-k, ga pej-ki ta-ta-tuu-ía, uan pej-ki g-ida ne kal ne mik-tan. (5)
Uan inté g-its-tuya, ga tágat yaja nemía-gatka ijka-tuk ijpa-k ne kúuat. Kuaguni g-ili-k ne kúuat: "man/uan taja, tei ti-k-negi ti-temu?". (6)
Kuaguni í-na-k ne piltsín: "e, niu-ni-temu". (7)
"Su ti-temu, xi-taksa yek nu-(i)jpak!". Kuaguni pej-ki ne kúuat mu-kuej-kuelúua. (8)
Yaja-né kan mu-chiu-ki-yaj-ki, —kan taksa-k-yajki, kan temu-k-yaj-ki —, uan kan temu-k, nemá g-ida-ket. (9)
Uan yaj-ket gi-namígi-t, g-ilij-ket: "tei ti-k-negi?". (10)
Kuaguni í-na-k ne piltsín: naja ni-ual-áj-tuk ni-ta-chía, tei nimi nigan!". (11)
Né g-ída-k, ga nemi chuj-chulet-ket uan laj-lama-chichin-met; uan gi-pía né kan ta-mana-t. (12)
Uan g-ída-k, ga pal-né gísa-t, mu-ta-pets-ti-lía-t, pal ueli patáni-t. (13)
Uan pal patáni-t uan pal uéli-t gísa-t, nemi se kuauit-chín. Yaja-né —kan ueli-ta patáni-t—, péua-t gi-yaualúa-t ne kuauit-chín, axta ási-t ne g(a)-i tsumpan. (14)
Gi-ma-t yei ta-yauálu-l, pal ási-t ne g(a)-i tsumpan; kuaguni ueli-ta patáni-t. Yaja kuak-né gísa-t. (15)
Uan kenaya pal-né kuak kal-ági-t, tému-t pak ne i tsumpan. (16)
Uan kan mu-seuía-t chiupi ne i tsumpan ne kuauit-chín, kuaguni mu-kuépa-t patáni-t, gi-yaualúa-t séyuk yei yexpa. (17)
Kan ási-t uan tei-né g-uíga-t, yáuit ilía-t ne chulét uan lama-chin, tei-né g-al-uiga-tíuit; gi-chíua-t né tei gi-kua-t. (18)
Uan ne nemi se ukich uákax. Uan g-ída-k ne piltsín, ga uákax yaja-né gi-má-t achtu; ne gi-má-t ne chulét uan ne lama-chin; kuaguni tá-kua-t ne sej-seki.

(19)
Uan g-ida-k, ga uni uákax ueli mu-chiua ken yaja gi-negi, uan ueli ta-getsa. (20)
Yaja nesi, ga nemi ilpí-tuk; kenaya ken yaja, ijkía ni uan ilpí-tuk. (21)
Yaja gin-g-ilía tei ne yáuit gísa-t, kan yu-yáui-t: yaja gi-mati muchi, kan gi-pía-t tei-né ueli gi-uíga-t. (22)
Yaja gi-mati axta muchi tei-né yáui-t miki-t. (23)
Uan muchi gin-ilía —uan gi-mati — ga ne piltsín kal-ak-tuk. Yaja, gin-ilía, ga ma-gi-tasuta-gan. (24)
"Yaja y-aj-kau-tuk se siuápil ne kan ual-kalak-tuk. Uan yaja gi-chiú-tuk yek, ga panú-tuk ijpak ne kúuat: ki-uni gi-chíua, ga témet uéli-t ti-k-pía-t nigan más, ke ne ti-k-pía-t témet". (25)
"Ye-ga nemi ga mu-má se tej-tei-ya tei-né témet ti-k-pía-t nigan: unkan xi-g-ida-gan, tei angi-má-t!". (26)
Ina ni úkich úakax ne yejémet: "ne ga ini kalak-tuk, gi-ciú-tuk yek: ne ga panú-tuk ijpak ne kúuat, ini gi-kuij-tuk muchi ni túnal ini tal-tik-pak tágat!". (27)
"Yega gi-chiú-tuk yek, ga panú-tuk ijpak ne kúuat! Ang-ida-ta: ini kúuat yajaya ni yulu ini kal!". (28)
"Ye-ga nemi ga mu-ma, ken panu, kuak yauit gisa". (29)
"Nemi ga an-g-ilu-iti-lía-t, ken pal ueli nusan patani, kiuni pal ueli gi-pía tei i uan panu". (30)
"Su inté yaui ina, kan gisa, tei g-its-tuk nigan, kuaguni inté yek pal témet nigan!". (31)
Kuaguni yaj-ket gi-tapúa-t se ten-kal kan-né gi-pía-t muchi ne uj-úmit-chichin pal muchi, tei-né nex-némi-t uan naui ikxi nigan tal-tik-pak, uan muchi i y-ujmíu ne tutut-chichin ne patani. (32)
Uan g-ilij-ket, ga tei gi-negi, pal gi-má-t. Uan ina-k yaja, ne piltsín, ga yaja muchi gi-negi-skía. (33)
Kuaguni í-na-k ne chulet uan ne piltsín, —inté gi-mati-gatka, ga ne kúuat yaja ne chulet, teteku pal muchi yémet ne némi-t ne— (34)
Yega kuak í-na-k, ga muchi gi-negi-skía, kuaguni g-ída-k, ga ne kúuat yaja ne chulet: g-ída-k, ga ne kúuat mu-chiu-ki ne chulet. (35)
Uan g-ída-k, ga g-íli-k, ga-nté ueli gi-má-t muchi: su gi-má-t muchi, inte-ya yáuit ueli-t gísa-t. (36)
Kuaguni g-ída-k, ga ne chulet yaja ne kúuat, uan g-ili-k: "ti-mets-má-t sejse umit-chichin uan sejse i y-uxmí-iu muchi tei-né uéli-t patáni-t". (37)
Kuaguni gi-chálu-k ne tet ne chulet. Uan g-ída-k kuaguni muchi mu-gets-

ket, muchi ni uj-umet-chichin uan ne i yujmíu-chichin. (38)
Kuaguni g-ída-k, ga ne mu-chiú-ket ne siuapípil, ne gí-cha-t tei ne gi-kua-t, uan yejémet ne gísa-t, muchi uni g-ída-k. (39)
Uan kuaguni g-ili-k: "niu-ni-mets-má pal ken ueli ti-patani, pal ueli ti-panu". (40)
Uan naja ni-k-negi ni-mets-má, uan ti-gisa nemanga, —ne siuapil-tsin, ne ti-g-aj-kau-tuk, kuj-ku-tia-ka!". (41)
Kuaguni ne chulet gi-má-k sejse umit-chichin uan sejse i yujmíu-chichin uan g-ili-k: "ini pal kuak taja ti-k-negi taj-tan-ilía tei-né taja ti-k-negi: uan se ni i yumíu-chichin ti-g-ída-s yu-ueli ti-patani nusan. (42)
"Tei tútut ne taja ti-k-taj-tan-ilía, —ti-g-ída-s, ga nemá tíau ti-mu-chíua tútut núsan". (43)
"Uan ueli-tíau, kan taja ti-k-negi, uan ueli ti-k-tax-tani tei ti-k-negi ti-kua: ti-g-ída-s, ga nemá mu-chíua tei-né taja ti-k-taj-tani". (44)
"Uan pal ti-g-ida, ga nája-ne ni kúuat, kan-né ti-kalak ne nuj-nu-(i)kxi, uan pal ti-g-ida, ga nájane axan: tíau ti-mu-(i)x-ta-pa-ch-úa!". (45)
Kuaguni mu-(i)x-tapáchu-k. Kuaguni uéli-k ga ijiu-tilan yaja kan-né gi-túlu-k. (46)
Kuaguni gi-mat-ki, ga gis-tuka. Uan g-ída-k, ga te-tegía uei: ueli gi-kui se te-chan, pal mu-y-aj-yaualúua. (47)
Uan kuaguni ina-k: "kan ti-nemi? Kuaguni ina-k ne siuapil: "nigan ni-nemi!". Uan g-ili-k: "tei ti-g-íts-tuk?". (48)
"Naja ni-g-íts-tuk míak, nigan n-al-uiga muchi". (49)
Kuaguni g-ix-ti-k se umit-chin uan g-íli-k ne siuápil, y-aj-kau-tuk ne ten-kal: "tiaua ti-g-ida!". (50)
Kuaguni g-ili-k ma-mu-chíua ne siuápil ken ne g-its-tuk ne kal-ijtik. (51)
Kuak yaja tami-k ina, ne siuápil nemia ejka-tuk g-ixpan. (52)
Kuaguni ína-k se siuápil: "semaya tei inté ti-g-ili-k ne nu teku, ga-kan-ga tiu-ti-g-its-kía pal ga mu chan!". (53)
Kuaguni ína-k ne piltsín: "kan niu-ni-k-taj-tani-lia, su-(i)nté ni-k-pía?". (54)
Kuaguni ína-k ne siuápil: "uan ken mets-íli-k ne nu teku?". (55)
Kuaguni ína-k ne piltsín: "kan niu-ni-g-ilía, su naja inté ni-k-pía nu chan?" (56)
Kuaguni ína-k ne siuápil: "uan ken mets-ili-k ne nu teku?". (57)
Kuaguni ína-k ne piltsín: "yaja nech-íli-k, ga ma-ni-k-taj-tani tei naja ni-k-negi. Ini nech-íli-k uan muchi tei-né nech-má-tuk: ma-ni-k-taj-tani tei naja ni-k-negi". (58)
Kuaguni ína-k ne siuápil: "su-(i)jkiuni, ti-nemi yek: uelía ti-k-tajtani tei taja

ti-k-negi”. (59)
Kuaguni ne piltsín gi-taxtan se kal ken-né g-its-tuk ne kal-ijtik. Kuaguni kuak yaja tami-k ina, mu-chiu-tuka ne kal, ken-né yaja gi-tajtan-ki. (60)
Kuaguni g-ida-k, ga muchi tei ne g-its-tuk, mu-chiu-ki: ne kal uan muchi tei ne gi-pia-tuya. (61)
Kuaguni g-ida-k, ga ual-giski axta ne kúuat uan ni ukich uákax, —muchi tei-né g-its-tuk ne, muchi mu-chiu-ki nigan tal-tik-pak. (62)
Kuaguni ína-k—“naja nigan, tei ni-k-negi? Ini siuápil, ni nej-nen-tuk nu uan, ma-yaui! Naja inté ni-mu-negi ga yaja!”. (63)
“Axan ni-g-ida-ka tei naja ni-k-negi: muchi ueli ni-k-chíua, axan ueli ni-kal-agi uan nigisa!”. (64)
“Naja nigan ni-mu-káua uan ini kal uan muchi tutut-chichín, uan muchi tei-né patani, uan muchi ne nej-neme-t uan naui ikxi!”. (65)
Kuaguni pej-ki nemi ini tei-né ti-g-ida-t axan, ga patani uan ne nej-neme-t tik ne kuj-kuj-tan uan naui ikxi. (66)

X. 3. Traducción lingüística-literal

Origen de los animales en la tierra

Existencial-pretérito un muchacho compañía una muchacha —no reflexivo-sabe, cuando/mientras razón existencial-plural, demostrativo reflexivo-encontrar-perfecto dentro árbol-locativo. (1)
Compañía lo-sabe-pretérito/plural, razón existencial una cueva, salir-repetitivo una serpiente, lo(s)-succiona hombre-plural compañía qué pasa(-vivo). (2)
Compañía reflexivo-decir-pretérito/plural: “¡vamos nosotros-algo-espiar/mirar!”. Compañía cuándo/dónde llegar-pretérito/plural, cuándo/dónde existencial artículo/demostrativo cueva, luego lo-decir-pretérito: vamos nosotros-cortamos lazo/mecate/bejuco compañía voy-yo-reduplicación-retuerzo. (3)
“Compañía tú vas-tú-quedas, (es) beneficio yo-bajo-voy: ¡compañía tú tu-me-das-vas mecate, (es) beneficio yo-bajo-voy!”. (4)
Luego/entonces llegar-pretérito cuándo/dónde existencial artículo/demostrativo serpiente. Luego/entonces lo-ver-pretérito, razón comenzar-pretérito reduplicación-algo-amanece/alumbra/aclara, compañía comenzar-pretérito lo-ve artículo/demostrativo casa artículo/demostrativo muerto-lugar/hondo. (5)

Compañía no lo-ver-imperfecto, razón hombre él existencial-repetitivo parar–participio/perfectivo encima artículo/demostrativo serpiente. Luego/entonces le dijo la serpiente: “Y tú. ¿qué tú-lo-quieres tú-bajas?”. (6)
Luego/entonces relata/cuenta artículo/demostrativo muchacho: “sí, voy-yo-bajo”. (7)
“Si tú-bajas, ¡imperativo-parar bien mi-encima!”. Luego/entonces comenzar-pretérito artículo/demostrativo serpiente reflexivo-reduplicación-doblar/pandear. (8)
El/Ella-artículo/demostrativo cuándo/dónde reflexivo-hacer-pretérito-ir-pretérito, —cuándo/dónde patear/pisar-pretérito-ir-pretérito, cuándo/dónde bajar-pretérito-ir-pretérito —, compañía cuándo/dónde bajar-pretérito, de-inmediato lo-ver-pretérito/plural. (9)
Compañía ir-pretérito/plural lo-encontrar-plural, lo/le-decir-pretérito-plural: “¿qué tú-lo-quieres?”. (10)
Luego/entonces decir/contar-pretérito artículo/demostrativo muchacho: “(lo que soy) yo, yo-venir-participio/perfectivo yo-algo-mirar/espiar, qué existencial aquí ”. (11)
Artículo/demostrativo lo-ver-pretérito, razón existencial reduplicación-viejo/anciano-plural compañía reduplicación-vieja/anciana-diminutivo-plural; compañía lo-tener Artículo/demostrativo cuándo/dónde algo-cocinan. (12)
Compañía lo-ver-pretérito, razón beneficio-artículo/demostrativo salir-pretérito, reflexivo-algo-desnudar-causativo-aplicativo, beneficio (es)-posible volar-plural. (13)
Compañía beneficio vuelan compañía beneficio pueden salen, existencial un árbol-diminutivo. Él/éste-artículo/demostrativo —cuándo/dónde pueden vuelan—, comienzan/inician lo-rodean el arbolito, hasta llegan artículo/demostrativo razón-su cima. (14)
Lo-dan tres rodeos/círculos (algo-rodear-pasivo/nominal), beneficio llegan artículo/demostrativo razón-posesivo cima; luego/entonces pueden vuelan. Él/Éste cuando/mientras-artículo/demostrativo salen. (15)
Compañía igual/como beneficio-artículo/demostrativo cuando/mientras casa-poner/introducen, suben sobre artículo/demostrativo su cima. (16)
Compañía cuándo/donde reflexivo-apagan/descansan poco artículo/demostrativo su cima artículo/demostrativo árbol-diminutivo, luego reflexivo-vuelven vuelan, lo-rodean otro tres tres-veces. (17)
Cuándo/dónde llegan compañía que-artículo/demostrativo lo-llevan, van dicen artículo-demostrativo anciano compañía anciana-diminutivo, qué-artículo/demostrativo lo-hacia/aquí-acarrear-perfecto; lo-hacen artículo-

demostrativo qué lo-comen. (18)
Compañía artículo/demostrativo existencial un varón vaca. Compañía lo-ver-pretérito artículo/demostrativo muchacho, razón vaca/toro él-artículo/demostrativo lo-dan primero; artículo/demostrativo lo-dan artículo/demostrativo anciano compañía artículo/demostrativo anciana-diminutivo; luego lo-comen artículo/demostrativo reduplicación-otros. (19)
Compañía lo-ver-pretérito, razón este toro/vaca puede/posible reflexivo-hacer cómo/manera él lo-quiere, compañía puede/posible algo-habla/levanta. (20)
Él aparece, razón existencial amarrar–participio/perfectivo; igual/como cómo/manera él/éste, verdad artículo/demostrativo compañía amarrar-participio/perfectivo. (21)
Él los/les-dice qué artículo/demostrativo salen, cuándo/dónde van-ellos-van; él/esto lo-sabe todo, cuándo/dónde lo-tienen qué-artículo/demostrativo es-posible lo-llevan. (22)
Él lo-sabe hasta todos qué-artículo/demostrativo van mueren. (23)
Compañía todos los/les-dice —compañía lo-sabe —razón artículo/demostrativo muchacho casa-poner–participio/perfectivo. El, les-dice, razón exhortativo-lo-algo-amar/querer/estimar-plural. (24)
"Él abandonar-participio/perfectivo una muchacha artículo/demostrativo cuándo/dónde hacia/aquí-entrar-participio/perfectivo. Compañía él lo-hacer-participio/perfectivo bien, razón pasar-participio/perfectivo encima artículo/demostrativo serpiente: como/igual lo- hace, razón nosotros podemos nosotros-lo-tenemos aquí más, que artículo/demostrativo nosotros-lo-tenemos (los que somos) nosotros". (25)
"Su-razón existencial reflexivo-da un reduplicación-qué/varias cosas qué-artículo/demostrativo nosotros nosotros-lo-tenemos aquí: ¡ahí imperativo-lo-ver-plural, qué Uds.-dan!". (26)
Dice/cuenta artículo/demostrativo varón vaca artículo/demostrativo ellos: "artículo/demostrativo razón bajar-participio/perfectivo encima artículo/demostrativo serpiente, éste lo-adquirir-participio/perfectivo todo artículo/demostrativo sol/día/alma… este mundo/tierra hombre!". (27)
"Su razón lo-hacer-participo/perfectivo bien, ¡razón pasar-participio/perfectivo encima artículo/demostrativo serpiente! Ven: ¡esta serpiente ella artículo/demostrativo corazón/alma… esta casa!". (28)
"Su-razón existencial razón reflexivo-da, cómo pasa, cuando/mientras/luego va sale". (29)
"Existencial razón Uds.-lo-muestran-causativo-aplicativo, cómo (es)-

beneficio (es)-posible también vuela, así/igual (es)-beneficio posible lo-tiene que su compañía pasa-(en-vida). (30)
"Si no va cuenta/relata, cuándo/dónde sale, qué lo-vigila-participio/perfectivo aquí, ¡luego no bien (es)-beneficio nosotros aquí!". (31)
Luego/entonces ir-pretérito-plural lo-abrir una abertura/puerta-casa cuándo/dónde-artículo/demostrativo lo-tienen todo artículo/demostrativo reduplicación-hueso-diminutivo (es)-beneficio todos, reduplicación-existencial compañía cuatro pata aquí mundo/tierra, compañía todo sus plumas artículo/demostrativo pájaro-diminutivo artículo/demostrativo vuela. (32)
Compañía lo/le-dicen, razón qué lo-desea, (es)-beneficio lo-dan. Compañía decir/contar-pretérito él, artículo/demostrativo muchacho, razón él todo lo-desear-condicional. (33)
Luego/entonces relatar/contar-pretérito artículo/demostrativo anciano compañía artículo/demostrativo muchacho, —no lo saber-frecuentativo, razón artículo/demostrativo serpiente él/ella artículo/demostrativo anciano, padre (es)beneficio todos ellos artículo/demostrativo existencial-plural artículo/demostrativo. (34)
Su-razón cuando/mientras decir/contar-pretérito, razón todo lo-desear-condicional, luego lo-ver-pretérito, razón artículo/demostrativo serpiente él artículo/demostrativo anciano: lo-ver-pretérito, razón artículo/demostrativo serpiente reflexivo-hacer-pretérito artículo/demostrativo anciano. (35)
Compañía lo-ver-pretérito, razón lo-decir-pretérito, razón-no lo-dan todo: si lo dan todo, no-ya van pueden salen. (36)
Luego/entonces lo-ver-pretérito, razón artículo/demostrativo anciano él artículo/demostrativo serpiente, compañía lo-decir-pretérito: "nosotros-te-damos cada hueso-diminutivo compañía cada pluma-posesión todos que-artículo/demostrativo pueden vuelan". (37)
Luego/entonces la-golpea-pretérito artículo/demostrativo piedra artículo/demostrativo anciano. Compañía lo-ver-pretérito luego/entonces todo reflexivo-elevar-pretérito/plural, todo artículo/demostrativo reduplicación-hueso-diminutivo compañía artículo/demostrativo pluma-diminutivo. (38)
Luego/entonces lo-ver-pretérito, razón artículo/demostrativo reflexivo-hacer-pretérito/plural artículo/demostrativo muchacha, artículo/demostrativo lo-hacen que artículo/demostrativo lo-comen, compañía ellos artículo/demostrativo salen, todos estos lo-ver-pretérito. (39)
Compañía luego/entonces: voy-yo-te-doy (es)-beneficio cómo (es)-posible tú-vuelas, (es)-beneficio (es)-posible pasas-(en-vida). (40)

Compañía yo yo-lo-deseo yo-te-doy, compañía sales pronto, —artículo/demostrativo muchacha-diminutivo, artículo/demostrativo tú-la-abandonar-participio/perfectivo, ¡reduplicación-aburrir-causativo-pretérito!". (41)
Luego/entonces artículo/demostrativo anciano lo-dar-pretérito cada hueso-diminutivo compañía cada su pluma-diminutivo compañía lo-decir-pretérito: "este (es)-beneficio cuando/mientras tú tú-lo-deseas se-lo-pide-aplicativo qué-artículo/demostrativo tú-lo-deseas: compañía una su pluma-diminutivo tú-lo-ver-futuro va-(es)-posible tú-vuelas también. (42)
"Qué pájaro artículo/demostrativo tú tú-(se)-lo-pides-aplicativo, — tú-lo-ver-futuro, razón de-inmediato vas tú-reflexivo-haces pájaro también". (43)
"Compañía (es)-posible-vas, cuándo/dónde tú tu-lo-deseas, compañía (es)-posible tú-lo-pides/solicitas qué tú-lo-deseas tú-comes: tú-lo-ver-futuro, razón de-inmediato reflexivo-hacer qué-artículo/demostrativo tú tú-lo-pides/solicitas". (44)
"Compañía (es)-beneficio tú-lo-ves, razón yo-artículo/demostrativo artículo/demostrativo serpiente, cuando/dónde-artículo/demostrativo tú-entrar-pretérito artículo/demostrativo reduplicación-mi-pie, compañía (es)-beneficio tú-lo-ves, razón yo-artículo/demostrativo ahora: vas tú-reflexivo-inclinas/agachas". (45)
Luego/entonces reflexivo-inclinar/agachar-pretérito. Luego (es)-posible-pretérito aliento-aspira/succione razón él cuándo/dónde-artículo lo-devorar/tragar-pretérito. (46)
Luego/entonces lo-saber-pretérito, razón salir-participio/perfectivo. Compañía lo-ver-pretérito, razón reduplicación-demasiado grande, (es)-posible lo-tomar/posesionarse un gente-casa, (es)-beneficio reflexivo-rodea/enrolla. (47)
Compañía luego decir/contar-pretérito: "¿cuándo/dónde tú-existencial?". Luego decir/contar-pretérito artículo/demostrativo muchacha: "¡aquí yo-existencial!". Compañía lo-decir-pretérito: "¿qué tú-lo-ver-participio/perfectivo?". (48)
"Yo yo-lo-ver-participio/perfectivo mucho, aquí yo-hacia/aquí-llevar todo". (49)
Luego/entonces lo-salir-causativo-pretérito un hueso-diminutivo compañía lo-decir-pretérito artículo/demostrativo, abandonar-participio/perfectivo artículo/demostrativo abertura/puerta-casa: "vas tú-la-ves!". (50)
Luego/entonces lo-decir-pretérito exhortativo-reflexivo-hacer una muchacha igual/como artículo/demostrativo la-ver-participio/perfectivo artículo/demostrativo casa-dentro. (51)

Cuando/mientras él terminar-pretérito relata/cuenta, artículo/demostrativo muchacha existencial de/pie–participio/perfectivo su-frente. (52)
Luego/entonces relatar/contar-pretérito una muchacha: “sólo qué no tú-lo-decir-pretérito artículo/demostrativo mi padre, razón-dónde-razón vas tú-la-ver/saber-condicional, beneficio razón tu vivienda!”. (53)
Luego/entonces relatar/contar-pretérito artículo/demostrativo muchacho: “cuándo/dónde voy-yo-(se)-lo-pedir/solicitar-aplicativo, ¿si-no yo-la-tengo?”. (54)
Luego/entonces decir/contar artículo/demostrativo muchacha: “¿compañía cómo te-decir-pretérito artículo/demostrativo mi padre?”. (55)
Luego/entonces relatar/contar artículo/demostrativo muchacho: “¿cuándo/dónde voy yo-lo-digo, si yo no yo-la-tengo mi vivienda?”. (56)
Luego/entonces relatar/contar artículo/demostrativo muchacha: “¿compañía cómo te-decir-pretérito artículo/demostrativo mi padre?”. (57)
Luego/entonces decir/contar artículo/demostrativo muchacho; “él me-decir-pretérito, razón exhortativo-yo-lo-pido/solicito qué yo yo-lo-deseo. Esto/e me-decir-pretérito compañía todo qué-artículo/demostrativo me-dar-participio/perfectivo: exhortativo-yo-lo-pido/solicito qué yo yo-lo-deseo”. (58)
Luego/entonces decir/contar artículo/demostrativo muchacha: si-como/así, tú-existencial bien: (es)-posible tú-lo-pides/solicitas qué tú tú-lo-deseas”. (59)
Luego/entonces artículo/demostrativo muchacho lo-pide/solicita una casa cómo-artículo/demostrativo lo-ver-participio/perfectivo artículo/demostrativo casa-dentro. Luego cuando/mientras él terminar-pretérito reflexivo-hacer-participio/perfectivo artículo/demostrativo casa, cómo-artículo/demostrativo él la-pedir/solicitar-pretérito. (60)
Luego/entonces lo-ver-pretérito, razón todo qué artículo/demostrativo lo-ver-participio/perfectivo, reflexivo-hacer-pretérito: artículo/demostrativo casa compañía todo qué lo-tener-imperfecto. (61)
Luego/entonces lo-ver-pretérito: razón hacia/aquí-salir-pretérito hasta artículo/demostrativo serpiente compañía artículo/demostrativo varón vaca, — todos qué-artículo/demostrativo lo-ver-participio/perfectivo artículo/demostrativo, todo reflexivo-hacer-pretérito aquí tierra/mundo. (62)
Luego/entonces decir/contar-pretérito —“yo aquí, ¿qué yo-lo-deseo? Esta muchacha, artículo/demostrativo reduplicación-existencial–participio/perfectivo mi-compañía, ¡exhortativo-va! ¡Yo no yo-me-deseo razón ella!”. (63)
“Ahora yo-lo-ver-pretérito qué yo yo-lo-deseo: todo (es)-posible yo-lo-hago,

¡ahora (es)-posible yo-casa-entrar compañía yo-salgo!". (64)
"Yo aquí yo-reflexivo-quedo/mantengo compañía esta casa compañía todo pájaro-diminutivo, compañía todo qué-artículo/demostrativo vuela, ¡compañía todo artículo/demostrativo reduplicación-existencial compañía cuatro pata!". (65)
Luego/entonces comenzar/iniciarse existe esto que-artículo/demostrativo nosotros-lo-vemos ahora, razón vuela compañía artículo/demostrativo reduplicación-existencial dentro artículo/demostrativo reduplicación-árbol-locativo compañía cuatro patas. (66)

X. 4. Notas a renglón número

(1) No se sabe qué eran, si hermanos o amantes (SJ). Asi, ahsi, "llegar acá, hallar, encontrar, alcanzar, caber", Lyle Campbell (LC), ***The Pipil language of El Salvador,*** 1985: 154.

(2) El verbo que describe la acción que ejerce la serpiente en los humanos —gi-tilana, "lo extrae/jala/succiona/absorbe"— es el mismo que se utiliza para hablar de las plantas, las cuales extraen la sangre de la tierra para luego alimentar a los humanos. Parecería que se presupone un encadenamiento sacrificial en el cual la humanidad se situaría en su polo inicial, víctima de la serpiente/tierra, y terminal, victimario de la planta/tierra: humano-serpiente/viejo/dios-de-la-tierra/plantas/flora-humano. El cuerpo humano alimenta la tierra cuya sangre se vuelve fruto para alimentar a la humanidad. Se establece una reciprocidad según la cual la tierra/serpiente succiona "hombres" al igual que los humanos absorben su sangre convertida en fruto. Xaput, "sepultura, tumba, hoyo del entierro, sepulcro", LC, 1985: 574; náhuatl tlaxapochtli, "fosa, hueco, agujero", Rémi Siméon (RS), ***Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana,*** 1977: 695 y xapotla, "desflorar, seducir a una muchacha [...] perforar, horadar, derribar una cosa", RS, 1977: 763. Nótese el doble sentido de la palabra para cueva, simple abertura y su connotación sexual.

(3) El compuesto kuaj-kua-salú-ua, "torcer cordeles" según Schultze-Jena, literalmente significaría kwa-, "cabeza", y saalua, "pegar (con goma, pegamento)", LC, 1985: 312 y 414. El verbo para "torcer", sería (ta)maliina o (ich)maalini, LC, 1985: 333 y 844.

(4) Nótese la inversión del verbo ir — tiu-tinaka, pal ni-temu-niau— cuyo sentido exacto ignoro, pero que parece un continuativo como el español

"sigue bajando; baja(ndo)-va". Si antepuesto expresa el futuro perifrástico, pospuesto Schultze-Jena lo interpreta como "presente prospectivo" de una acción que se continúa hacia el futuro. La diferencia entre futuro perifrástico y presente prospectivo la ofrece una inversión especular: "yo-voy-yo-lo-como/voy a comerlo" vs. "yo-lo-como-yo-voy/lo como a ir". Véase renglón nueve (9) para ejemplos similares con "ir" pospuesto en pretérito.

(8) De tal manera, sus volutas/escamas se extendían para que el muchacho estuviera fijo al bajar por la áspera superficie de su piel (SJ). Schultze-Jena utiliza la palabra ***"Schuppen"***, "escamas/volutas", para describir la piel de la serpiente la cual pisa el muchacho para descender y ascender de las entrañas de la tierra, sin embargo, el texto náhuat imagina un ofidio singular, con extremidades de bípedo o cuadrúpedo, "nuj-nú-(i)kxi", "mis patas/escamas" (véase: renglón 45; LC, 1985: 229). En su defecto, se trata de una sinonimia que opaca la distinción escama/pata/pie. Kuelúua, kweelua, "doblar(se), pandear(se)", LC, 1985: 318.

(9) Táksa-k, taksa, "patear", de ta-(i)kx(i), "algo-pie", LC, 1985: 444; pero el sentido de la oración no expresa a "kick" sino el posar los pies sobre la serpiente. Se presupone la existencia de "criaturas subterráneas" que lo reciben. Su identidad —"ancianos y ancianas", antepasados— la revela el renglón 11.

(11) Ualaj-tuk, participio/perfectivo de waalaah, "venir", LC, 1985: 558; un apócope de este verbo, ual-/wal- se utiliza como prefijo direccional, "hacia aquí" como lo ejemplifica el renglón 18, al-uiga, (w)al-wii-ka, "traer", LC, 1985: 562.

(13) Pets-ti-lía, "desnudar (a otro)", de petstik, "liso", LC, 1985: 389; náhuatl petztic, "pulido, brillante, reluciente, barnizado, fino, liso", RS, 1977: 381.

(14) Péua-t gi-yaualúa-t, pewa, "comenzar, empezar", LC, 1985: 390, y yawalua, "arrollarse (enroscarse)", LC, 1985: 588. Pero la presencia del objeto directo (gi-) en vez del reflexivo (mu-) obliga a interpretar el giro como "comienzan, lo enroscan/rodean el arbolito" (renglón 17), en lugar de "lo comienzan, se enroscan (en/alrededor del) arbolito" (véanse: renglón 15 en el cual la expresión "lo dan tres vueltas/rodeos" especifica el sentido reflexivo de la rotación y el renglón 47 en el cual el reflexivo expresa un sentido estricto

de enrollarse). Tsum-pan, "encima de, en la punta, en la cumbre (sustantivo relacional)", de tsun-, "pelo, cabeza, punta" y –pan, "locativo", LC, 1985: 538-9.

(16) Kal-agi, kalaki, "entrar", de kal-, "casa", LC, 1985: 264; náhuatl, cal-aqui, "casa-entrar", RS, 1977: 35 y 59. Nótese la dificultad de unificar en la traducción castellana de un término náhuat tan simple como el de kal, "casa". Para mantener la coherencia original sería necesario no sólo pensar que "casa" y "entrar" pertenecen a la misma esfera de sentido. Habría también que exigir una correspondencia entre "casa" y "adentro/interior", kal-ijtuk, que la palabra inglesa "indoors" traduce con mayor exigencia (renglones 51 y 60). Dejando de lado el obvio compuesto ten-kal, "abertura/boca-casa, puerta", debo pensar que la idea de "casa/hogar" no resulta exclusiva de los humanos. La serpiente posee "casa" (renglones 5, 28 y 120) con vida anímica propia ***(yúulu)*** y, por tanto, cavernas, fosas y sepulcros merecerían un calificativo semejante. Además, las estaciones "entran-a-casa (kal-agi)", como si el concepto de "morada" refiriese el ambiente circundante en el cual habita el ser humano más que la vivienda (véase: III. El agua, relato XIII.1.7-8). El concepto de "rostro" —ixkalíu, literalmente, "ojo-casa"— nos depararía sorpresas adicionales, al igual que –tenkal, de –ten "pelo, punta, cogollo, cabeza", y kal, "casa, es decir, "cabello".

(17) Seuía, seewi, "apagarse, extinguirse" y con reflexivo (mu-) antepuesto, "descansar", LC, 1985: 423.

(18) Para el compuesto verbal al-uiga, véase renglón 11.

(19) El orden de servicio durante la comida establece una neta distinción jerárquica descendente: toro-anciano-anciana-demás/seres.

(20) La supremacía del toro la denota su capacidad de transformación en lo que "él desea", al igual que en su aptitud lingüística. Nótese la homonimia entre "parar(se), levantar(se)", getsa/ketsa y "hablar", ta-getsa/ta-ketsa, LC, 1985: 279 y 443; náhuatl quetza, "levantarse, detenerse, retenerse, no osar, ser tímido, unirse, acoplarse, hablando de los animales", y tlaquetzalli, "fábula, cuento; columna, pilar cuadrado de madera", RS, 1977: 422 y 648. Acaso este paralelismo establezca relaciones estrechas entre erigir y hablar, entre levantar y decir-algo (véase renglón 33 para otras formas del decir).

(21) Nesi, "verse, aparecerse [...] nacer", LC, 1985: 366; náhuatl neci, "mostrarse, dejarse ver, ver, encontrarse", RS, 1977: 310. Il-pí-tuk, de ilpia, "amarrar", LC, 1985: 230; náhuatl ilpia, "ceñirse, atarse", RS, 1977: 189.

(24) Tasuta, tasuhta, "querer, estimar, amar", LC, 1985: 467; náhuatl tlaçotla, "amarse", RS, 1977: 577.

(25) Ual-kalak, wal-kalaki, "hacia/aquí/entrar", kalaki deriva de kal-, "casa", LC, 1985: 264 y 558. Aj-kau debería ser Ah-kawa, "encaminar" (LC, 1985: 151); pero el sentido corresponde a ah-kawi-lia, "dejar algo a alguien, dejárselo", LC, 1985: 152. Pese a la falta de sufijo aplicativo, este segundo sentido de abandono lo confirman los renglones cuanteta y uno (41) y cincuenta (50).

(27) Gi-kuij-tuk, de kwi, "agarrar, tomar", LC, 1985: 320; náhuatl, cui, "quedarse con una cosa prestada, apropiársela", RS, 1977: 136. Nótese la correlación entre "pasar/transcurrir sobre la serpiente" y "apropiarse de todo el túunal terrestre humano".

(28) Nótese que la serpiente es dadora de vida/corazón/energía ***(yúulu)*** a las criaturas que habitan en la morada (kal) subterránea.

(30) Ilui-ti-lía, de iliwia, "decir", e ilwitía, "mostrar, enseñar [hacer decir]", con terminación aplicativa, "hacerle decir", LC, 1985: 230-1. Panu, "pasar", LC, 1985: 378; náhuatl pano, "pasar, cruzar un río", RS, 1977: 373. En los textos adquiere el sentido de pasar por la vida, transcurrir, acaecer, en réplica al corrido mexicano, "arriero somos y en el camino andamos (pasamos)" (véase: renglón 40).

(32) Nótese la homofonía e homonimia de "hueso" y "pluma", úmi-t y ujm(i)-íu; uumit y uhmi-yu, según LC, 1985: 553 y 548 (véanse renglones 37, 38 y 42).

(33) Nótese la diferencia entre dos formas del decir: ili(a), ilwia, "decir", e ina, iina, "decir, hablar [...] verbo intransitivo", a los cuales se añadiría ta-getsa, taketsa, "hablar" (renglón 20), LC, 1985: 230-1 y 443 (véase: renglón 93 para un caso único de iina como verbo personal). Acaso su distinción insinuaría tipología de las maneras del decir/contar/hablar.

(34) Ahora el anciano cobra figura de serpiente (SJ).

(35) Ida, ita —"ver, mirar", LC, 1985: 236; náhuatl itta, "ver, apreciar [...] descubrir, encontrar una cosa perdida", RS, 1977: 207— adquiere el sentido de "percibir" y luego de "darse cuenta, advertir, percatarse".

(38) Chalu, chalua, "golpear, pegar", LC, 1985: 183; se refiere al abrir de una abertura en piedra (tet), tras la cual se hallan las reliquias —huesos y plumas, tierra y aéreo, unión de los opuestos por homonimia— para la recreación de la fauna terrestre.

(41) Kuj-ku-tia, kuhkuutiya, "cansarse, rendirse", LC, 1985: 287.

(43) Tajtanilía, tahtani, "pedir", tajtanilía, "preguntar", LC, 1985: 438; no obstante, pese al uso del sufijo aplicativo (-(i)lía), el sentido se orienta hacia una petición o solicitud en vez de hacia una pregunta. La indistinción de ambos verbos la expresa el siguiente renglón.

(45) Nótese lo dicho en el renglón 8, que la serpiente posee "pie/escama", ikxi, sinonimia que LC, 1985: 229 no anota.

(46) Ix-tapachu-k, ix-tapachua, "embrocar", de ix, "ojo", y tapach, "concha", LC, 1985; 250 y 461. Ijiu-tilan, de ihiyu, ijillo "de un muerto, aliento, mal olor", y tilana, "jalar", LC, 1985: 222 y 506. Esto es, la serpiente succiona al muchacho con su aliento o carga anímica inferior proveniente del hígado según López-Austin, Cuerpo humano e ideología, 1984: 257 y ss.; pero la succión no implica una ingestión completa como en el caso de secuestro en el reglón 2. Gi-túlu-k, tulua, "tragar", LC, 1985: 515. Para la asociación del hijillo con los genitales femeninos, véase: LIII.

(49) N-al-uiga, wal-wiika, "traer [...] hacia aquí acarrear", LC, 1985: 562.

(50) G-ix-ti-k, iix-tia, "sacar", de irse/salir y causativo, hacer salir, LC, 1985: 251. Se halla relacionado a gisa/kisa, "salir".

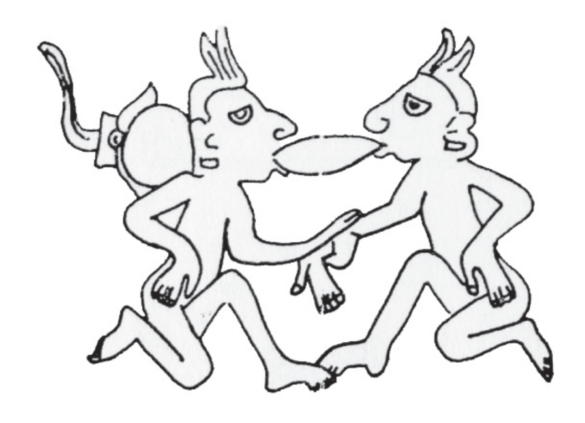
(51) G-ix-pan, iix-pan, "delante de", "cara"/ojo y "locativo", LC, 1985: 246.

(63) Naja inté ni-mu-negi ga yaja, el uso del reflexivo con sujeto independiente antepuesto parece subrayar la negativa del deseo con respecto a la muchacha, semejante al giro reflexivo castellano en "comerse algo".

(65) Nej-neme-t, reduplicación de nemi, “existencial”. Si la reduplicación expresa “objeto plural o repetición” (LC, 1985: 80), lo traducimos por “persistir”. También significa “andar”.

3. SEXUALIDAD NÁHUAT

Si Aristóteles dice que "no se puede pensar sin imágenes mentales (***phantasmatos***)", el latín ***simulacra*** traduce del griego ***eidôla***, al igual que el griego ***phatasmaton***, ya que al origen ***hypnos, eros y thanatos*** designan la capacidad humana de imágenes en el alma. La sombra de los muertos, las apariencias del pasado político ***(omnia ficta)***, sustituye lo real del acontecimiento histórico. El término griego para la pintura, ***zôgraphos*** (la escritura de lo viviente), lo glosa el latín artifex (quien hace un ***arte,*** una obra ***artificialis***), tal cual la historia, la antropología y las demás ciencias sociales (***simulacra fugacia***). Aun si somos polvo y sombra —***pulvus et umbra sumus***— deseamos que la memoria mítica de lo que somos no la absorba la tierra. Pascal Quignard, ***El sexo y el espanto,*** 1994.



Pareja en el acto sexual (Códice Borgia)

I. Introducción general

Es notable cómo la memoria histórica se alimenta del olvido. En estricta exégesis náhuat-pipil, "de manera entrañable la historia pierde ***(el-kawa)***" adrede el recuerdo de lo inoportuno para "encontrar" con igual afecto ***(el-namiki)*** lo virtuoso. Sólo lo que deleita y nutre el presente la historia lo

admite como hecho pasado. Una sociedad salvadoreña que nace del choque violento entre el mundo mediterráneo y lo indígena elimina todo comentario sobre las nociones de cuerpo y sexualidad en ambas culturas en conflicto. Sólo un eco lejano musita, “mis cenizas ***(meus pulvus)*** son tu recuerdo”. ¿Por qué intentas tapar la noche que evoca el recuerdo del mundo primigenio? Eso me pregunto.

Sin embargo, en esta área vedada por la razón política se desglosa un encuentro excepcional entre mares alejados que se ignoran. Las aguas tibias del mar del sur irrigan el temple cultural del sur de la Europa. Más allá de toda “conquista sexual”, de la imposición de una visión única de la historia, se halla un dispositivo que unifica lo biológico con lo político. Este enlace hace que el ***obsequio (obsequium)*** del esclavo en Roma y la entrega anal del vencido en Mesoamérica los resuelva un acto semejante de poder. En el teatro político doméstico, por ese cuerpo denegado “el ***Dominus*** ejerce su poder de amo” sobre el sirviente; el ***dominari, “dominar,”*** definiría el ejercicio político y el derecho del ***dominus,*** “amo, señor”.

Esta acción política determina que el primer complemento del hombre no lo constituya la mujer. Lo instituye el homosexual pasivo —el penetrado o culero, en español salvadoreño vulgar— quien sirve de asiento a la potencia viril del amo o gobernante. El segundo relato transcrito —“La boda del vagabundo”— ofrece una explicación folclórica de esa práctica mediterránea y mesoamericana ancestral.

El modelo de la dominación –del ***domus*** u hogar como célula mínima de lo político— se realiza en el cuerpo sexuado de la servidumbre. Hasta el presente, existe un temor por revelar el asiento corporal de la política. Pero, desde época prehispánica, la distinción entre el ***cuiloni*** (el ***culero***, pasivo o penetrado, relacionado a la flor y lo afeminado por el término ***xochihua***) y el ***tecuilonti*** (el ***vergón,*** activo o penetrador) marca jerarquías sociales que la antropología política debe explicar.

Igualmente, en Roma, el estatuto de libertad prohibiría la pasividad la cual le resulta un deber al esclavo (Quignard). De la amalgama de mundos en mestizaje, emerge la ***“pudicia”*** del hacendado clásico en la literatura regionalista salvadoreña, cuyo “derecho de pernada” lo oculta una valoración estética, apolítica del arte, como simple formulario sin contenido de revelación.

Léase “la honra” de Salarrué como paradigma del ejercicio masculino del poder de un hacendado.

**

Asimismo sucede con la “ambigüedad sexual” de la mujer, cuyo modelo lo exhibe la Luna con sus fases tan cambiantes como su identidad generacional y de género según los pipiles de Izalco. Hacia el centro de México, para los otomíes, el enigma femenino lo aclara la posesión de un órgano fálico, el clítoris, el cual le concede la capacidad de “metamorfosis” hacia lo masculino (J. Galinier, “L’homme sans pied”, 1984). Si la interpretación pipil identifica la vagina a una boca por el uso del término ***iteen*** para “diente y clítoris” a la vez, el discurso otomí la describe como una “boca ***(nde)***” cuyos “labios ***(xinde)***” ocultan los órganos duros de la masticación.

Bajo otra perspectiva, mediterránea ahora, en ese “ojo único de la vulva”, “el ojo cíclope del falo” entra en colisión abierta con el órgano eréctil femenino (Quignard). La cópula queda identificada a la caza, a la depredación, al duelo gladiatorio y a la ***erotomaquia.*** El desafío del “combate sexual” varía de proponer el coito como “primer espejo” —cuyo reflejo remite al Yo a su identidad primigenia— al acto originario denegado del encuentro urano-genital de la fecundación, hasta culminar en la castración.

Lo animal no designa a un extranjero que vive al interior de lo humano. Nombra a ese depredador muy nuestro para quien “la caza precede a la guerra y a la religión ya que constituye sus dos afluentes: la destrucción del otro y el sacrificio en común” como ordenamiento de lo social (Quignard).

El griego ***phallos*** —el latín ***fascinus***; el ***escorpioncillo*** pipil (***kulútsin***)— fallece en la empresa y emerge de su ***descenso ad inferos*** como ***mentula*** flácida (***penis***) y sin ninguna virtud (***virtus*** o potencia sexual), es decir, sin el ***vir o virilidad*** masculina precedente. Para los otomíes, el ingreso al mundo uterino, vaginal, no designa el amor sino se llama ***kwati,*** el “acabamiento, diluvio, muerte” (Galinier). Se reitera una temática común, mediterránea y mesoamericana: la transformación del ***phallos*** en ***penis,*** del ***fascinus*** en ***mentula***, la muerte del escorpioncillo o pérdida de la ***virtus.*** El ocaso del sol.

En términos romanos, "la ***virtud/virilidad*** del hombre se engulle en el goce zoológico de igual manera que el cuerpo desaparece en la muerte" (Quignard). Acaso el crepúsculo incluiría una imagen semejante de ingreso a un mundo uterino y oscuro con sentido semejante al del ***fascinus.*** Es la Muerte que se acerca como retorno al mundo subterráneo y uterino.

En esta "escena primitiva" se resuelve la trama poética más compleja de la literatura pipil, el descenso a los infiernos de un Dante indígena. Como el cosmos es un zôon u organismo vivo —el universo, un animal— las cavidades terrestres representan el modelo arquetípico de las aberturas del cuerpo humano. En náhuatl-mexicano, Chicomoztoc —lugar de las siete cuevas, de las siete aberturas del cuerpo humano— señala el origen o salida de las entrañas de la tierra hacia su superficie habitable.

De manera inversa, las cuevas por las que un neófito pipil se desliza hacia el hallazgo de mundos paralelos al nuestro semejan el coito o, al menos, la entrada a un organismo ajeno por una de sus rendijas. Las cavernas son bocas, orificios ***(spintrias)***, que le tienden igual coartada a quien las ingresa, como la vagina dentada le lanza patrañas al ***fascinus, phallos*** o ***escorpioncillo*** que la penetra.

Tal cual al sol, en su descenso al nadir —al interior de la tierra— los seres inframundanos intentan engañar a todo Dante indígena para retenerlo por siempre en la oscuridad uterina primigenia. De esa inmigración ***ilegal,*** hay casos célebres de hundimiento y desaparición, como la de un pescador inuit, en Alaska, quien acaba "reabsorbido en la propia noche, la noche primigenia, en el sexo femenino de la cueva originaria donde la misma escena de fusión lo concibe y lo metamorfosea en cuerpo" (Quignard).

En revancha, el imaginario mítico pipil no le concede un nombre propio a la vulva la cual queda oculta bajo expresiones metafóricas e indirectas (otros diccionarios la llaman: ***palanki,*** "cosa podrida, vulva [Calvo Pacheco]"). Su sentido más íntimo la asocia a la fetidez, al ***ihiyotl*** del náhuatl-mexicano, como centro anímico de la desidia humana. No obstante, su verdadero valor deriva de la violencia que el falo le propicia —como golpe penetrante y agudo— a la mujer durante la lucha ancestral que las lengua occidentales denominan sexualidad humana (véase: tercer relato a comentar, "El diablo y el borracho").

Con estos paralelismos en mente —vagina dentada, coito como caza y guerra, homosexualidad pasiva como obsequio del sometido y vulva como abertura que provoca el furor del falo— se examinan tres relatos náhuat-pipiles que revelan el vínculo estrecho entre la política y la sexualidad. Se trata de un capítulo olvidado adrede por todos los libros de historia nacional y por todos aquello que reclaman la memoria. Con esta exégesis intento que "aun si somos polvo y sombra, el recuerdo mítico de lo que somos no la absorba la tierra".

Si ***"mortibus vivimus"***, si de los muertos vivimos, es porque "la veta más antigua" (el náhuat) revela la verdad de la escena primitiva, la del "encuentro urano-genital entre dos mamíferos que se acoplan previo a nuestro nacimiento". He ahí los inicios bio-políticos que la memoria histórica y la propia antropología política se jactan de olvidar, a sabiendas que el mito no es la experiencia según el adagio clásico que toda ingenuidad rechaza, comienzo.



II. La vagina dentada

II. 1. Sexualidad, categoría política

II. 1. 1. Intermediación adulta

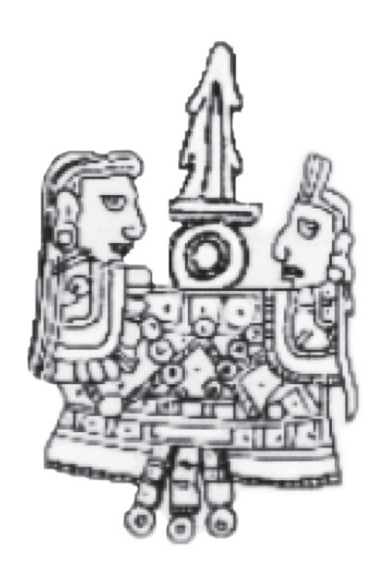
La convención establece que la sexualidad la regule el derecho consuetudinario. No se trata del simple común acuerdo de pareja. Entre ambos interviene

el grupo familiar en su conjunto. La modalidad más tradicional consiste en la petición de mano que gestionan los padres del futuro esposo con los de la consorte Esta solicitud —incluso por escrito formal— presupone una intermediación de carácter diplomático de la generación adulta en el vínculo matrimonial que establecen los jóvenes. A la cónyuge puede consultársele su decisión, o bien su juicio resulta irrelevante para padres que requieren el apoyo de su hija única, al igual que para muchachas obedientes cuyo hermano decide su suerte matrimonial. El deseo de los mayores y el masculinos tiende a prevalecer sobre el de los menores y el femenino.

Una falta de arbitraje la describe una presunta costumbre antigua, en la cual sólo interviene una moneda entre cónyuges que les concede libre expresión a su deseo. Esta práctica autónoma la contradice el relato siguiente. Un pájaro que actúa como voz de la conciencia comunitaria denuncia la relación directa y oculta que se establece entre una pareja en el bosque. La comunidad actúa drásticamente y encarcela al muchacho, quien luego de pagar multa, decide matar al pájaro antes de continuar su relación libre con la joven enamorada.

Parecería que la narrativa pipil oscila entre esos dos polos contradictorios: la mediación adulta y la relación directa entre jóvenes pese al castigo comunitario. De lo familiar y comunitario se vuelca hacia la decisión personal. Este mismo conflicto por la autonomía de jóvenes casaderas la relata un texto precedente, en el cual la serpiente, personificación de la tierra, apoya la iniciativa de las adolescentes que desean independizarse de sus madres. Acaso ese resguardo de la tierra misma hacia la autonomía femenina marcaría uno de los primeros relatos feministas salvadoreños.

La participación de los adultos se inicia con la petición de mano de la futura esposa, para continuarse con los preparativos de boda. Luego de acordar el matrimonio de la joven pareja bebiéndose "un medio", el padre del marido toma la iniciativa de elegir a los padrinos que acompañaran a los novios; a la vez, entre ambas familias convienen los preparativos de la ceremonia. El nombramiento de los padrinos sería secundario sino fuera porque una práctica sexual ignorada cobra vigor entre sus manos. Se trata de la desfloración de la joven esposa a quien debe domesticarse debido a lo que en mitología comparada se llama "mito de la vagina dentada".



Pareja en el acto sexual (Códice Borgia)

II. 1. 2. El mito de la vagina dentada

Asociados a un inefable temor de castración, los genitales femeninos se visualizan como boca que engulle y mastica el falo que la penetra. La cópula se concebiría como supeditada a la manducación. Varios términos náhuat establecen esta equivalencia. En primer lugar, la palabra para boca —***teen***, náhuatl ***tentli***— significa "boca, orilla", al igual que "labio" para extender su sentido hacia "abertura, borde" (Campbell, 1985: 491-493 y Rémi-Siméon, 1977: 481; para la vulva, véase: Sexualidad náhuat III). Es así que la puerta de una casa, la entrada a una cueva se denomina ***teen-kal*** (boca/abertura-casa). Asimismo, al ano —***tili***, ámbito del tizne (***tiil***), oscuro y negro (***tiil-tik***)— se refiere como ***"i tem-pan ne mu tili"***, sea –***tem-pan,*** "boca/abertura-locativo" (renglón 33 de "La boda del vagabundo"; Campbell, 1985: 489).

En seguida, el vocablo para "diente —***tan;*** náhuatl ***tlantli***— significa también "clítoris" (náhuatl, ***zacapilli*** (López Austin, 1984: 128)), el cual se sitúa "en la vulva" como «"diente en boca"», refiere Schultze-Jena. En tercer lugar, la paridad la subraya el hecho de que una vagina que no se "ajusta bien [...] muerde al joven inexperto" (renglón 22 de "ayudantes"). En la cópula, como angustia del mordisqueo, aparece de nuevo el diente: ***tan-kua,*** "morder",

"diente-comer"; náhuatl ***tlanqua,*** "apretar los dientes con cólera, morder a alguien, desgarrar con los dientes sin llevar el pedazo" (Campbell, 1985: 460 y Rémi-Simeón, 1977: 626). ***"Gi-tan-kua ne piltsitsin"*** señala peligros inminentes para muchachos ineptos salvo que un anciano, el mayor, "la ajuste bien".

En este "arreglo", existe un entendimiento supremo entre las partes. La esposa acepta que se le enseñe a "ejecutar la labor". El anciano "cohabita por un mes" con la joven". Por su parte, el esposo —aun si reconoce que "no me duele al penetrar hasta el fondo" (renglón 49)— cede a su mujer "otros ocho días", antes de "poseerla". Esta entrega le resulta ineludible ya que, de lo contrario, el "diente/clítoris" seguiría creciendo ***(mu-ulini)***, acaso hasta "mov erse" como falo e infringirle una derrota humillante.

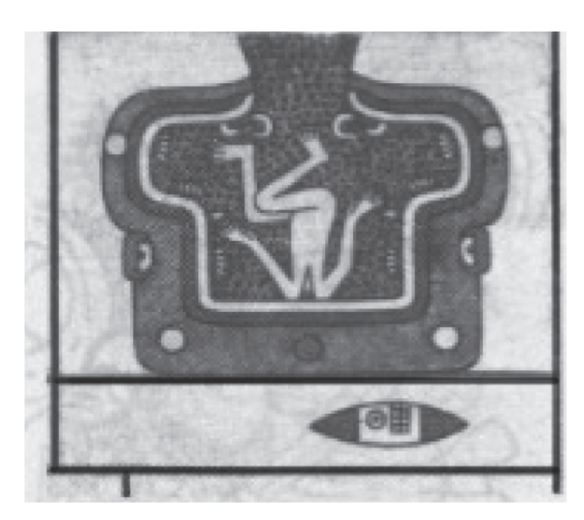
En ese breve relato sobre la desfloración de una joven pipil se actualiza un doble mito. En primer lugar, aparece la idea de una vagina en la cual como boca o abertura el clítoris desempeña el papel de diente que corroe. Su labor incisiva amenaza de esterilizar al joven neófito pipil, quien con amplio temor a la castración, cede a su recién consorte al más anciano de los convidados para que "la ejecute". Por los cuentos del conejo se sabe que la emasculación resulta una característica corporal que el vencedor le impone al vencido. Para el joven pipil, la manducación del falo sería símbolo infamante de su derrota.

En segundo lugar, el clítoris aparece como órgano fálico que se mueve y se desarrolla —-***ulini, olini*** ("moverse, agitarse, seguir su camino [...] temblar [...] aborto", Rémi-Siméon, 1977: 355)— el cual es necesario "domesticar" antes de que un novicio se le acerque. El renglón diez y seis de "Boda. 1. Anuncio" explicita la labor que el anciano debe ejecutar en la joven virgen: ***taj-kali-lía***. La expresión náhuat ***"gi-taj-kali-lía ni tan ne siua-pil-tsin"*** fluctúa desde su acepción de "botar(le) el diente/clítoris a la muchacha" hacia "empujar, derribar, talar", hasta culminar en el náhuatl ***i(h)cali*** como concepto guerrero: "escaramucear, guerrear, combatir" (renglón 43; Campbell, 1985: 435; Rémi-Siméon, 1977:165 y Karttunen, 1983: 96). En los ***Romances de los señores de la Nueva España*** (Bierhorst, 2009: 98-99), ***"Y Chalco ycalicoya"*** se traduce por ***"Chalco's come to fight".*** En otro relato intitulado "Feudo de muertos" se utiliza el mismo verbo ***gitajkalit*** en referencia directa a la tala de un árbol, como la poda primaveral o para la obtención de leña se correspondiera con la domesticación del clítoris de la recién casada.

En resumen, la cópula estaría no sólo supedita a la alimentación y a la masticación sino también poseería un viejo resabio de conflicto bélico entre las partes. Se trata de un combate, una escaramuza en la cual el hombre debe doblegar el clítoris —el deseo femenino— para no caer él mismo derrotado en el litigio. Ambos peligros —vagina dentada y mujer fálica— se conjugarían para convertir la cópula en combate guerrero primordial asociado al acto de depredación. Esta concepción depredadora de lo sexual se mantiene viva hacia el despegue del siglo XX, cuando la poeta argentina Alfonsina Storni visualiza al hombre mayor a la caza de quinceañeras como felino carnívoro en busca de presa para saciar su hambre. "Sueñas echarle garras, oh goloso animal" (Storni, ***Antología,*** 1992: 65).

II. 2. El mito

A continuación se transcribe el relato náhuat-pipil que apoya la interpretación precedente. En primer lugar, se ofrece una traducción poética en castellano. En seguida, se transcribe el texto original en lengua indígena para continuar con una traducción lingüística-literal. Por último, se anotan una serie de comentarios a los términos claves del relato, fundados en diccionarios náhuat recientes y en glosarios clásicos del náhuatl-mexicano, con el objetivo de ampliar al máximo la connotación múltiple de ciertas palabras enigmáticas.



"Retorno al Mictlán por las fauces (la vagina dentada) de Tlaltecuhtli" (Báez Jorge, *El lugar de la captura,* 2008: 348), quien se alimenta "de la carne y sangre de los muertos". Sus fauces son "*una vagina dentada* que tritura a los hombres para que puedan pasar al mundo de los muertos" (Matos Moctezuma, *Los dioses de la muerte,* 1999).

II. 2. 1. Traducción poética

La boda

El anuncio

El padre de un muchacho replica. "Deseo que te cases". (1)
"Sí, me caso". (29)
"Mañana voy a pedirla. Veré qué me dice". (2)
El hombre llegó a decir. "Aquí vengo yo. Me manda mi joven hijo quien ha visto a tu muchacha, con quien desea casarse". (3)
(Padre de la muchacha). "Yo me alegro que hayas pensado en mi muchacha. Y vendrás en ocho días. Yo voy a preguntárselo. Veré que me dice. Volverás para escuchar lo que va a decirme. (4)
(Después de ocho días, el padre del muchacho). Yo aquí vengo. Llego como lo hemos acordado. Veré que me dices". (5)
(Padre de la muchacha): Yo se lo pregunté y me dijo. "Sí, yo me caso, para (lo cual) trabajo, (pero), no puedo (hacer) mucho". (6)
Luego replicó (el padre del muchacho). Pero ésa no es razón. Se lo podemos enseñar poco a poco, para que ejecute la labor". (7)
"Así quedamos. Y ahora vamos a beber un poco". (8)
Al beberse un medio, dijo (el padre del muchacho). "Ahora convendremos quienes irán en compañía de los desposados". (9)

Los ayudantes de la boda

(Después de unos días, el padre del muchacho dijo). "Yo aquí vengo a notificarte que tengo a quienes los acompañarán. Son los (habituales) tres muchachos y tres muchachas. Ahora quedamos que van al matrimonio. (10)
"Una de las mujeres va a venir. Vendrá a llevar a la muchacha adonde están los demás. Ahí se reúnen con mi hijo". (11)
"Yo deseo que vayan tú y tu esposa adonde llegarán nuestros muchachos". (12)
Luego convienen donde van a comer y beber. Y al terminar de comer, comenzaron a bailar. (13)
Entonces preguntaron. "¿Quién es el que va a cohabitar (con ella)?". (14)
Luego replicaron. "Nos preguntamos. Deseamos averiguar quién es el que cohabitará con la muchachilla. Quién le introducirá/talará el diente/clítoris a la muchachilla, para que no muerda a este joven (inexperto)". (15)

"El mayor que la acompañe. Tú la acompañarás. Le introduces/talas/guerreas el diente/clítoris, para que no muerda al joven (inexperto)". (16)
"Cohabitas por un mes. Duermes con esta muchachilla, para arreglarla/ajustarla bien, para que nada ocurra al llegar el joven (inexperto) a su lado". (17)
"Cohabitas por un mes. Duermes con la muchachilla para que la ajustes bien; para que nada ocurra cuando llegue el joven (inexperto) a su lado". (18)
Al pasar un mes, le dijo (el ayudante/iniciador al esposo). "Joven, ven aquí. Ven a probar y palpar si está bien". (19)
Luego llegó al lado de su mujer y le dijo al anciano. "¿Cómo lo ejecutas/realizas tú?". (20)
(El ayudante/iniciador). "Ven aquí. Le darás un poco a tu esposo. Acuéstate. Ábrete. Ahora ven tú". (21)
Y le agarró el brazo. Lo llevó al lado de la mujer para que probara/palpara, ... Y le dijo (el joven esposo). "Está bien. Nada ocurre. No me duele al penetrar hasta el fondo". (22)
"Yo deseo que duermas otros ocho días. De ningún modo, crecerá el diente/clítoris ni es posible que me dañe si no crece/mueve". (23)
"Por eso, te la doy/entrego viva otros ocho días. Luego permanece en mi posesión". (24)

III. 2. 2. Texto náhuat

La boda

El anuncio

Ina ne teteku pal ne i piltsín: "ni-k-negi ma-xi-mu-namik-tía". (1)
"E, ni-mu-namik-tía!". (2)
"Musta niu-níua ni-k-taj-tani, — ni-g-ida-s, ken nech-ilía". (3)
Ási-k, g-ilía ne tágat: "naja ní-uits nigan, ual-nech-titanía ne nu telpuch: ga g-its-tuk ne mu siuapil-tsin, ga gi-negi mu-namik-tía i uan". (4)
"Naja ni-pagi, ga ti-g-el-namik-tuk ne nu siuapíl-tsin! Uan ti-uala-s chikuei túnal: naja niu-ni-k-taj-talanía, ni-g-ida-s, ken yu-nech-ilía. T-al-mu-kuepa-s ti-ta-gagi, ken yu-nech-ilía". (5)
"Naja nigan ni-uíts, ni-asi-ka ken-né ti-mu-kau-túuit: ni-g-ida-s, ken ti-nech-ilía". (6)
"Naja ni-k-taj-tuláni-k uan nech-íli-k": "e, ni-mu-namik-tía naja, pal ni-tegiti,

— inté ni-ueli míak!”. (7)
Kuaguni ína-k: “ga uni, — inté! Ne ueli ti-k-mach-tía-t chiuj-chiupi, pal tei ne yu-gi-chiua”. (8)
“Ijkiuni ti-mu-káua-t, — uan axan tiu-ti-áti-t chiupi!”. (9)
Tajku nemi áti-t, g-íli-k: “axan tiu-ti-mu-káua-t ne yu-yáuit in uan, pal mu-namik-tía-t!”. (10)

Los ayudantes de la boda

“Naja nigan ní-uits ni-mets-naua-tía, ga ni-k-peia ka ne yu-yáuit in uan: nemía ne yei ukich-ket uan ne yei siuát-ket. Axan ti-mu-káua-t, ga yáui-t mu-namik-tía-t”. (11)
“Yú-uits se ne siuát-ket, yú-uits gi-uiga ne siuapil-tsín kan-né némi-t ne seki: ne mu-sen-tepéua-t uan ne nu piltsín”. (12)
“Uan naja ni-k-negi, ma-xú-met taja uan ne mu lamáj-tsin kan yáuit ásit ne tu pípil”. (13)
Kuaguni yek-chiú-ket kan-né yáuit tá-kua-t uan áti-t. Uan kan támi-k tá-kua-t, péj-ket m-ijtu-tía-t. (14)
Kuaguni iná-ket: “ka ne yu-mu-káua?”. (15)
Kuaguni iná-ket: “ti-mu-taj-talí-gan! Ti-négi-t ti-g-ída-t: ka ne yu-mu-káua uan ne siua-pil-tsin, gi-taj-kali-lía ni tan ne siua-pil-tsin, pal-té gi-tan-kua ini pil-tsin-tsín?”. (16)
“Ne mas achtu yu-mu-káua! Taja tiu-ti-mu-káua ti-k-taj-kal-ilía ni tan, pal-té gi-tan-kua ne pil-tsi-tsin!”. (17)
“Ti-mu-káua pal se metsti, ti-kuchi i uan ini siua-pil-tsin, pal ti-yek-chíua yek, — pal inti-átka gi-pía, kuak asi i tech ni pil-tsin-tsin”. (18)
Kan pánu-k ne metsti, g-íli-k: “chule, xíui nigan! Xíui xi-gi-jeku, su yeka!”. (19)
Kuaguni ási-k i tech ne i síua uan g-íli-k ne chúlet: “ken ti-k-chíua taja?”. (20)
“Xí-ui nigan! Tiu-ti-k-má chiupi ne mu xulejiu, — xi-mu-tega, xi-mu-pej-pelu, — axan xí-ui taja!”. (21)
Uan g-itski-k i mei, g-axi-tik i tech ni síuau, pal gi-jekúa, ... uan g-íli-k: “yeka! Inti-atka gi-pía, inté nech-kúku-k, kan ni-kala-k ijtik”. (22)
“Naja ni-k-negi ma-xi-kucíu séyuk chíkuei túnal, ma-seya yu-mu-(u)lini ni tan uan ueli nech-kukúa, su mu-(u)lini”. (23)
“I-ga ni-mets-má yuk ne séyuk chíkuei túnal. Kuaguni nakaya nú-pal!”. (24)

II. 2. 3. Traducción lingüística-literal

La boda

El anuncio

Cuenta/relata artículo/demostrativo padre artículo/demostrativo su muchacho: "yo-lo-deseo exhortativo-imperativo-reflexivo-encontrar-causativo/casar". (1)
"Sí, yo-reflexivo-encontrar-causativo/casar!". (2)
"Mañana yo-voy-yo-voy yo-lo-reduplicación-pedir, — yo-lo-ver-futuro, cómo me-dice". (3)
Llegar-pretérito, lo-dice artículo/demostrativo hombre: "yo yo-vengo aquí, hacia/aquí-me-manda artículo/demostrativo artículo/demostrativo mi joven: razón lo-ver-participio/perfectivo artículo/demostrativo tu muchacha-diminutivo, razón lo-desea reflexivo-encontrar-causativo su compañía". (4)
"Yo yo-alegrar, razón tú-lo-hígado-encontrar-participio/perfectivo artículo/demostrativo mi muchacha-diminutivo. Compañía tú-venir-futuro ocho día/sol: Yo yo-voy-yo-lo-reduplicación-pregunto, yo-lo-ver-futuro, como va-me-dice. Tú-hacia/aquí-reflexivo-volver-futuro tú-algo-escuchas, como va-me-dice". (5)
"Yo aquí yo-vengo, yo-llegar-pretérito como-artículo/demostrativo nosotros-reflexivo-quedar/dejar-perfecto: yo-lo-ver-futuro, como tú-me-dices". (6)
"Yo yo-lo-reduplicación-preguntar/interrogar-pretérito compañía me-decir-pretérito": "Sí, yo-reflexivo-casar yo, beneficio yo-trabajo, — no yo-puedo mucho". (7)
Luego contar/relatar-pretérito (el padre del muchacha): "razón eso, — no. Artículo/demostrativo poder/posible nosotros-saber-causativo/enseñar reduplicación-poco, beneficio que artículo/demostrativo va-lo-hace". (8)
"Así/igual nosotros-reflexivo-dejar/quedar, — compañía ahora vamos-nosotros-beber/agua poco". (9)
Medio existencial beben, lo-decir-pretérito (el padre del muchacho): ahora vamos-nosotros-reflexivo-dejar/quedar su compañía, beneficio reflexivo-casan". (10)

Los ayudantes de la boda

(Después de unos días, el padre del muchacho dijo). "Yo aquí yo-vengo yo-te-pipil/avisar-causativo/aconsejar/informar, razón yo-lo-tengo quien

artículo/demostrativo va-van su compañía: existencial artículo/demostrativo tres joven-plural compañía tres mujer-plural. Ahora nosotros-reflexivo-quedamos, razón van reflexivo-casan". (11)
"Va-viene una artículo/demostrativo mujer-plural, va-viene lo-lleva artículo/demostrativo mujer-diminutivo cuando/donde-artículo/demostrativo existencial artículo/demostrativo otros: artículo/demostrativo reflexivo-reúnen compañía artículo/demostrativo mi muchacho". (12)
"Y yo yo-lo-deseo, exhortativo-imperativo-ir-plural tú compañía artículo/demostrativo tu anciana-diminutivo cuando/donde van llegan artículo/demostrativo nuestro muchachos". (13)
Luego/entonces bien-hacer/arreglar/elaborar-plural donde-artículo/demostrativo van algo-comen compañía beben. Compañía cuando/donde terminar-pretérito algo-comen, comenzar-pretérito/plural reflexivo-bailan. (14)
Luego/entonces contar/relatar-pretérito/plural: "¿Quién artículo/demostrativo va-reflexivo-quedar/cohabitar/acompañar?". (15)
Luego/entonces contar/relatar-pretérito/plural: "nosotros-reflexivo-preguntar-plural. Nosotros-deseamos nosotros-lo-vemos: quien artículo/demostrativo va-reflexivo- quedar/cohabitar/acompañar compañía artículo/demostrativo muchacha, lo-tirar/empujar-aplicativo artículo/demostrativo diente/clítoris artículo/demostrativo muchachilla, beneficio-no lo-diente-come/muerde este muchachillo". (16)
"Artículo/demostrativo más primero/mayor va-reflexivo-acompaña/cohabita. Tú vas-tú-reflexivo-acompañas/cohabitas tú-lo-introduces-aplicativo artículo/demostrativo diente/clítoris, beneficio-no lo-diente-coma/muerda artículo/demostrativo muchachillo". (17)
"Tú-reflexivo-acompañas/cohabitas beneficio un mes/luna, tú-duermes su compañía esta muchachilla, beneficio tú-bien-haces/arreglas/ajustas bien, — beneficio nada/no-algo lo-tiene, cuando/mientras llega su junto artículo/demostrativo joven (inexperto)". (18)
Cuando pasar-pretérito un mes/luna, lo-decir-pretérito: "joven, imperativo-venir aquí. Imperativo-venir imperativo-lo-examinar/palpar, si bien". (19)
Luego/entonces llegar-pretérito su junto artículo/demostrativo mujer compañía lo-decir-pretérito artículo/demostrativo anciano. "¿Cómo tú-lo-hacer tú?". (20)
"Imperativo-venir aquí. Vas-tú-lo-das poco artículo./demostrativo tu esposo. Imperativo-reflexivo-acostar, imperativo-reflexivo-reduplicación-abrir. Ahora imperativo-venir tú". (21)

Compañía lo-agarrar-pretérito su brazo, lo-llegar/llevar-pretérito su junto artículo/demostrativo mujer, beneficio lo-prueba/palpa, ... Compañía lo-decir-pretérito. “Bien. Nada lo-tiene, no me-doler-pretérito, cuando/donde yo-entrar-pretérito adentro”. (22)
“Yo yo-lo-deseo exhortativo-imperativo-dormir de nuevo ocho días/sol, no-uno va-reflexivo-mover artículo/demostrativo diente/clítoris compañía poder/posible me-duele/daña, si reflexivo-mover”. (23)
“Su-razón yo-te-doy corazón artículo/demostrativo de-nuevo ocho días/sol. Luego queda/permanece mi-beneficio”. (24)

II. 2. 4. Notas a renglón número

(5) Si “casarse/desposarse” se dice “reflexivo-encontrar-causativo”, “pensar” traduce otro encuentro, “hígado-encontrar”. Acaso la traducción opacaría que los campos semánticos del náhuat —el encuentro de los opuestos (hombre/mujer; sujeto/objeto), por ejemplo— difieren enormemente de los occidentales (Campbell, 1985:358-359 y 207, naamiki, naamiktia, elnaamiki). López Austin relaciona la raíz namiqui a la expresión idiomática del pensamiento dualista mesoamericano (The Myth of the Opposum, 1990: 173 y Rémi Siméon, 1977: 301). Su multiplicidad de sentidos calca la “pluralidad de formas contrapuestas” que recorta el universo. Sin embargo, no menciona el verbo ilnamiqui, “acordarse de una cosa, imaginar, pensar” , cuyo cognado pipil, el-namigi/el-naamiki, posee el mismo sentido (Rémi Siméon, 1977: 188). Esta significación dificulta asociar al hígado, (y)el/eltapach, exclusivamente con lo sexual (Campbell, 1985: 298, el, “adentro, interno”, tapach, “concha”), ya que expresaría también una función cognitiva superior. Recuérdese que para el conejo un órgano corporal inferior —los testículos (B.XXXII.148)— garantizan un pensamiento astuto. Esta doble asociación —testículo/astucia y hígado/pensamiento/imaginación— disuelve la equivalencia nítida entre parte inferior del cuerpo y funciones psíquicas infames la cual, para López-Austin, caracteriza la ideología náhuatl sobre el cuerpo humano.

(15) Mu-kaua, mu-kawa, “dejar de llorar”, kahkaawa, “dejar, abandonar”, Campbell, 1985: 272 y 260. Es obvio el contrasentido del verbo que lo aclara aún más el siguiente renglón. No se trata del “cese” de una acción sino de su antónimo, la “permanencia”. La idea consiste en “quedarse, cohabitar, acompañar” a la muchacha, con ciertas implicaciones sexuales implícitas (otro sentido de este verbo es “acordar, quedar en algo, convenir”, véase: renglón 20 de “La boda del vagabundo”).

(16) Tajkalilía, tahkali, "botar", Campbell, 1985: 435. Pero Schultze-Jena lo relaciona al náhuatl icali, "escaramucear, guerrear, combatir" (Rémi-Siméon, 1977:165), lo cual implicaría una concepción de la cópula —en particular de la desfloración de la joven— como conflicto bélico. La oración "gi-taj-kali-lía ni tan ne siua-pil-tsin" se glosaría de varias maneras: "le bota el diente a la joven" (Campbell); "le combate el diente a la joven" (Rémi-Siméon); "le quitas el diente a la joven". Tankua, tankwa, "morder", de tan, "diente", y kwa, "comer", Campbell, 1985: 461. Esta idea de los genitales femeninos mordiendo —devorando— al joven esposo refuerza la visión de la cópula como escaramuza. Acaso se trata de una versión pipil del mito de la "vagina dentada" como ansiedad de castración de los jóvenes neófitos.

(19) (E)jeku, ehekwa, "ejercitar, hacer las cachas, hacer todo lo posible [...] probar (comida)" (Campbell, 1985: 205). Náhuatl, yecoa o yecoua, "tener relaciones carnales con alguien [...] terminar, concluir una cosa; probar la comida, experimentar una cosa, hacer la guerra, combatir" (Rémi-Siméon, 1975: 176). Nótese que el sentido se acerca más a la connotación sexual clásica del náhuatl que a la alimenticia que le otorga Campbell, salvo que exista una estrecha correlación entre nutrición y sexualidad (véase: renglón cuarenta y nueve (49), el cual verifica el sentido sexual del término).

(23) (U)lini, uliini, "menearse, moverse", Campbell, 1985: 551. Pero este movimiento está vinculado con el crecimiento, por lo cual puede significar también "crecer". Aplicado al clítoris/diente expresa el temor por una mujer fálica y devoradora de falos.

III. Homosexualidad pasiva y poder

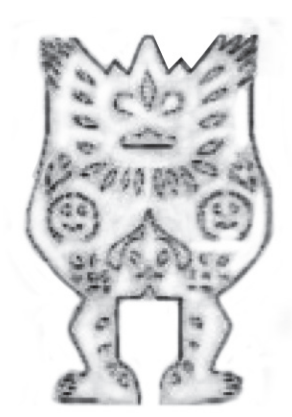
III. 1. Carácter anal del vencido

Si la regulación occidental moderna del cuerpo brota hacia "las postrimerías del siglo XVIII" —su "control judicial y médico a fines del XIX" (Foucault, ***Historia***, 1977: 140 y 148)— no extrañaría que conceptos tardíos —oposición homo/heterosexualidad— aún no hagan mella en la mentalidad pipil de 1930. Existiría un conflicto de percepciones entre lo que Schultze-Jena denomina "perversión" (C.2.) y la manera en que el indígena vive ese mismo acto. El escándalo que provoca en la mentalidad europea lo anuncia la renuencia del antropólogo alemán por traducir los renglones veinte y cinco (25) al cuarenta

y tres (43) en su propia lengua, los cuales glosa sólo en latín para doctos iniciados.

Lo que le resulta tan extraño no es nada menos que un régimen distinto de regular la sexualidad, en la cual se explicita su correlación sustancial con el poder. Otros relatos demuestran que la oposición falo-ano/abertura —testículo-castrado, etc.— se conceptualiza en términos de jerarquía social y de dominación política. Las divinidades supremas, los Tepehuas, castran al gigante vencido llamado Sisimit (náhuatl, ***tzitzimitl,*** "diablo, demonio, habitante del aire" [Siméon]), al igual que obligan a la abuela a reconocer su falta de falo y la asocian con lo anal (véase: capítulo I.B. Mitos; el nombre de la abuela es Tanteputz, de ***tan,*** "diente" y ***teputs,*** "espalda, detrás", es decir, "la de espalda o trasero dentado". Por último nótese que el término "Muchachos de la Lluvia" no traduce el náhuat Tepehua(s) sino le impone una interpretación ajena).

Por su parte, el doble de la Luna, el conejo, reafirma su astucia —su carácter de ***trickster*** diría la antropología anglo-americana— al pensar con los testículos (acaso la homofonía testa/testimonio/testículo propondría equivalentes latinos). A sus contrincantes derrotados les impone la castración (véase: B.3. Retratos naturales). El poder se ejerce por la poda del pene o de los testículos que degrada al vencido a la servidumbre.



"Un ser muerto, sacrificado que lleva la marca de la castración (Figura otomí)", (Galinier, "El depredador celeste", 1990: 648)

En este capítulo, la remisión a lo anal caracteriza al vencido (renglones 9 y 33). Un padre que no desea entregar a su hija en matrimonio le impone a

todo pretendiente beberse el agua de un río para extraer un queso que se halla al fondo. El primer joven que lo intenta, absorbe tanta agua que "le sale aún por el ano" (renglón 9). A un recurso similar recurre el cabecilla de una pandilla de ladrones, en un relato no incluido al final de este comentario. Para apropiarse del botín, se propone engañar a sus secuaces. Compra dos candelas de las cuales le introduce una encendida a su colega en el ano. Al gatear hacia atrás, todos creen que se trata del diablo cuyo rostro carece de "orejas". Sólo cuenta con "mejillas y un ojo" (en Mesoamérica, la idea de cíclope se relaciona a la uretra, vulva o ano como abertura única de esa sección del cuerpo). En ambos casos, el triunfo presupone la degradación anal del vencido.



"El pene como símbolo de fertilidad natural", El Tajín (Báez Jorge, 2008: 347)

Por último, más radical resulta la decisión de un vagabundo quien le impone al referido padre —celoso de su hija— sus propios designios sexuales. No sólo lo obliga a entregarle a la muchacha, sino también debe ofrecerse a sí mismo como objeto pasivo de penetración. De este acto, el vencedor no obtiene placer alguno; en cambio, le interesa humillarlo y que el enemigo reconozca su fracaso.

En remedo a acciones míticas (Tepehuas) y folclóricas (conejo) precedentes —que asignan la castración del vencido— tres casos de este capítulo —padre, vagabundo y cabecilla de ladrones— proponen una remisión anal del personaje derrotado. Por oposición, al vencedor lo caracteriza la posesión astuta de genitales masculinos por los cuales ejerce poder y sumisión. Impone cercenamiento del falo, de los testículos o sumisión sexual del vencido. "Agárrame el pene y te lo colocas en la abertura del ano" (renglón 33; véase: Sigal, ***Infamous Desire,*** 2003: 4, para quien "la mayoría de sociedades [indígenas] trataban la existencia de los conocidos sodomitas "pasivos" con gran desdén").



La diosa Xochiquétzal (izquierda), un guerrero soltero (centro) y una sacerdotisa (derecha)

III. 2. "Homosexualidad pasiva"

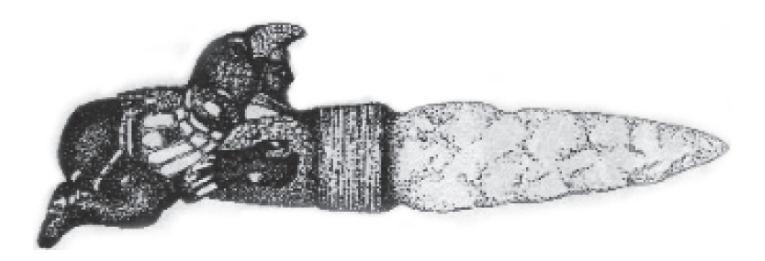
En sentido estricto actual, el derecho de penetrar al vencido —pero "no vayas a metérmelo hasta el fondo" (renglón 34)— la percibiríamos como acto homosexual. Sin embargo, queda por averiguar si esta misma percepción la valida el texto pipil. Al padre que se le obliga a aceptar el papel de receptor del falo, en absoluto le preocupa el término clínico que se emplee para denominarlo. Primero, lo inquieta el dolor mismo de la aguda penetración —"al sentir que se lo introducía [...] comenzó a gritar/graznar" (renglón 35)— y en seguida, lo acongoja las consecuencias físicas del acto. "Siento que los intestinos se me salen. Y los excrementos [...] gotean sin cese" (renglón 39).

En términos técnicos, se trata de una evisceración, la cual se define como "salida de asas intestinales fuera del abdomen por dehiscencia de la sutura de una laparotomía o a través de una herida traumática". El trauma de la derrota se vive como aceptación de los designios sexuales del vencedor, al igual que como acción quirúrgica que le extirpa los intestinos. El concepto "moderno" de homosexualidad queda fuera de la vivencia pipil. El vagabundo obliga al padre a doblegarse, entregándose "desnudo" a su arbitrio genital como gravamen de un castigo legal. La acción que el presente vislumbra en términos de sexualidad, el pensamiento pipil lo aprecia como dimensión estricta de lo político (véase, Sigal, "Cihuacóatl" (2010), para quien la fertilidad natural y la guerra, el buen gobierno de los asuntos sociales enmarca lo sexual).

Igualmente, sin percibir el acto homosexual, reacciona la hija quien acepta al vagabundo como amante y esposo. A él lo desea con vehemencia, ya que su cercanía le provoca la secreción de "la humedad uterina" (renglón 94). Ella no observa a su nuevo consorte como "homosexual", ya que no existe vínculo directo entre una identidad tal y comportamiento sexual. En cambio, "al sentir perfectamente" su presencia le otorga una masculinidad suprema de la cual hace prueba su sagaz capacidad de penetración. Incluso, a ella misma le sorprende que el goce sexual no lo halla compartido su padre al recibir el falo (renglón 44).

En este reproche (renglón 44), es posible percibir cierta "fluidez" en el concepto mesoamericano de género, deslizamiento de lo masculino hacia lo femenino (Marcos, 1998). Sin embargo, no se ofrece "equilibrio" alguno entre las partes ya que la posición pasiva o penetrada sufre evisceración

y muerte, ante el galardón que recibe su antónimo. Desde la antigüedad prehispánica, la mutilación del vencido —como ejemplo, el de Colyolxauhqui por Huitzilopochtli— señalaría el ascenso político de un grupo y el destino del grupo sometido, como se domina la sexualidad femenina y la tierra para la reproducción material del vencedor.



Cuchillo de piedra sacrificial a imagen fálica

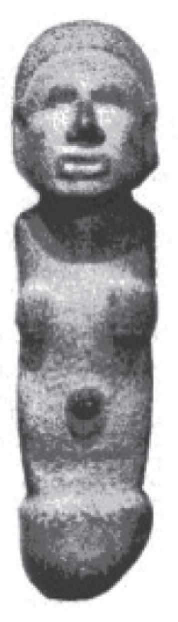
Estas vivencias expresan sentimientos que pertenecen a un régimen social en el cual no opera la oposición homo/heterosexualidad como constitutiva del campo de lo erótico. Incluso, el concepto europeo de "sodomía" —históricamente anterior— también carece de aplicación. Antes bien, se halla en juego la remisión anal del vencido —su fatal evisceración— la afirmación de suprema masculinidad del vencedor por su facultad de penetración aguda y, a la postre, la obtención del galardón máximo: la posesión de la fémina.

Como lo percibe Schultze-Jena, los valores sociales no juzgan de manera equitativa al "homosexual pasivo" (náhuatl, ***chimouhqui, cuiloni*** (acaso de ***cui-lo-ni,*** "tomar-pasivo-agentivo", es decir, "el que es tomado"; en náhuat, kwiluuni/cuiluuni significa "palo que echa flores" (Campbell, 1985: 321)), que al "activo" (náhuatl, ***tecuilonti,*** (Molina, 93, "el que hace a otro pecando contra natura") cuya terminación –ti denota un causativo), ya que el primero sucumbe al acto y el segundo sale premiado. Conceptualmente, no podrían unificarse bajo un mismo concepto de "homosexual", al poseedor y al receptor del falo según lo estipula Fray Alonso de Molina en su ***Vocabulario*** (1571), al igual que el relato con el destino tan diverso que se le depara a ambos personajes.

En breve, se trata de un ordenamiento social —¿premoderno; posmoderno?— que desafía aquellos conceptos que juzgamos eternos y sin historia: la (homo) sexualidad. Sea que la sexualidad la regule la generación adulta —que la desafíen jóvenes en el bosque, bajo la mirada represiva de un ave— sea que

se imagine una vagina dentada a domesticar y un clítoris a lidiar, sea la cópula enmarcada por la manducación y el conflicto bélico, sea por último que el vencido equivalga al castrado, sin testículos u "homosexual pasivo", la sexualidad establece una esfera política en la cual se dirimen jerarquías sociales rígidas entre lo masculino, el que penetra, y lo vencido, lo penetrable. Pero, hay que anotar que esta dicotomía política de lo masculino/femenino jamás se confundiría con la biológica de hombre/mujer, ya que la existencia de una mujer fálica y castradora como la Luna-conejo o la de un 'homosexual pasivo" desafía toda categoría contemporánea de una identidad sexual rígida e inmutable.

A continuación se transcribe el relato náhuat-pipil que apoya la interpretación precedente. En primer lugar, se ofrece una traducción poética en castellano. En seguida, se transcribe el texto original en lengua indígena para continuar con una traducción lingüística-literal. Por último, se anotan una serie de comentarios a los términos claves del relato, fundados en diccionarios náhuat recientes y en glosarios clásicos del náhuatl-mexicano, con el objetivo de ampliar al máximo la connotación múltiple de ciertas palabras enigmáticas.



"Escultura en forma de pene, la cual se clavaba en la tierra con fines de fertilidad" (Báez Jorge, 2008: 340, según Johanson, "Escatología y muerte", 2006: 58).

III. 3. Traducción poética

La boda del vagabundo

Había un hombre que tenía una hija y pensó para sí. “Lo que es con mi hija, nadie se casará con ella. Los [= los pretendientes] haré que se beban el agua. Nadie sabrá del embuste”. (1)
Entonces llegó el primero. “Aquí vengo. He escuchado que deseas casar a tu hija”. (2)
Luego dijo el viejo. “Sí, (pero) no es contigo. Dile a tu joven hijo que venga. (3)
(El pretendiente). “Aquí vengo”. (4)
(El anciano). ¿Eres tú quien deseas casarte con mi joven hija?”. (5)
“Sí”. (6)
Entonces el viejo replicó. “Ven aquí. Ven a ver este queso. Quién desee casarse con mi hija, tiene que beber toda el agua, para secar el agua”. (7)
“Es posible que saquemos el queso para que se alimenten (los recien casados)”. (8)
Entonces el muchacho queda bebiéndose el agua. Al estar sorbiéndola, el agua le salía aún por el ano. Entonces, murió definitivamente. (9)
Entonces pensó el anciano. “Y es así que mataré a todos, a aquellos que deseen casarse con mi hija”. (10)
Entonces lo escuchó un vagabundo quien llegó y le dijo. “Yo aquí vengo. He escuchado que deseas casar a tu hija”. (11)
“Sí, la casaré, dijo. “Ven aquí. Observa este queso. Lo deseo para quien se case con mi hija. Deseo este queso para que se alimenten” (Imaginariamente, el queso está colocado al fondo de un pozo, pero se trata del reflejo de la luna en el agua). (12)
“(Los pretendientes) Deben beber toda el agua. Entonces sacaremos el queso”. (13)
Entonces el vagabundo pensó para sí. “Lo hago sin problema, ya que es la luna. Es un embuste. Embaucaré al viejo. Sí, me bebo toda el agua. Y te advierto que secaré el agua”. (14)
Y debes entregarme el queso. Y si no, verás lo que te pasará”. (15)
Entonces el anciano replicó. “De ser cierto, te entrego a mi hija y a mí mismo también, si secas el agua”. (16)
Entonces replicó el muchacho. Sí, voy a secarla”. (17)
Entonces fue a desviarla, cerrarla con rastrojo y tierra. Entonces el agua

agarró hacia otro cauce. (18)
Entonces fue él, el muchacho, donde estaba el agua. Hizo como si la sorbía. Esperó que secara el agua. Y de inmediato secó. (19)
Entonces el muchacho llamó al viejo, (para) que fuera a observar, que había terminado de beber el agua. Y/pero el queso no estaba ahí. Y agregó. "¿Recuerdas en lo que quedamos?". (20)
"¿Recuerdas en lo que quedamos?". (21)
"No". (22)
"No recuerdas que tú eres mío. Ahora me entregarás a tu hija y tú eres mío". (23)
En cuanto a mi hija, es cierto. Pero en cuanto a mí, no lo es". (24)
"¿Y no recuerdas en lo que quedamos". (25)
"Tú has madurado más. Por eso precedes. Duermes conmigo. La que es tu hija, ella es más tierna. Ella puede aguardar para otra noche. Tú, que eres su padre, precedes". (26)
Entonces preguntó. "¿Y qué me harás?". (27)
"Nada. Sólo vas a dormir conmigo". (28)
Entonces el vagabundo pensó para sí. "Ahora para dormir con el viejo, me emborracharé, para agarrar a ese viejo cuando esté borracho". (29)
Entonces llegó donde estaba/vivía el anciano, le dijo. "Dormiremos juntos. Quítate la ropa. Yo deseo que estés desnudo". (30)
Preguntó el anciano. "¿Me tomarás también?". (31)
Entonces contestó el joven. "¿Y no recuerdas en lo que quedamos?". (32)
Luego se acostaron y al acostarse, le dijo. "Agárrame el pene y te lo colocas en la abertura del ano". (33)
Entonces lo agarró y lo colocó donde le dijo. "No vayas a metérmelo hasta el fondo". (34)
Entonces al sentir que se lo introducía, entonces comenzó a gritar, a graznar como pájaro. (35)
Y al amanecer, le dijo. "Ni te deseo viejo. Vete; entrégame a tu hija". Se marchó. (36)
Entonces preguntó la muchacha. "¿Cómo has amanecido?". (37)
"Lo que soy yo, siento que muero y te morirás también. Con una noche yo siento que muero. Ahora tú con muchas noches". (38)
Lo que soy yo, al levantarme siento que los intestinos, siento que se me salen. Y los excrementos ni siquiera me levanto, gotean sin cese". (39)
Y al anochecer, el joven fue a dormir con ella. Y al amanecer, fue donde estaba el viejo. (40)
Y al ver que venía la hija, le dijo. "¿Cómo pasaste la noche?". (41)

"Padre mío, yo lo sé/sentí perfectamente. ¿Cómo es que a ti te dañó?". (42)
"Y a mí no me dañó. Estuvo exquisito. Al llegar a mi lado, sentía que se me salía la humedad uterina". (43)
Luego murió el viejo. Entonces expresó el joven. "Que se muera el viejo. Nos quedamos sólo los que somos pareja". (44)

III. 3. 2. Texto náhuat

La boda del vagabundo

Némi-k se tágat, gi-pía-tuya se i siuá-pil uan ína-k: "uan ne nu siuá-pil inti-aga yu-mu-namik-tía i uan niu-ni-k-cha ma-yuni-gan ni at, — inti-aga yu-ta-mati ga inti-atka!". (1)
Kuaguni yaj-ki ne achtu: "nigan ní-uits: naja ni-gak-tuk, ga ti-k-negi ti-k-namik-tía ne mu siuapíl-tsin!". (2)
Kuaguni g-íli-k ne xuret: "e, — inté mu uan, xi-g-ili, ma-uiga ne mu telpuch. (3)
"Nigan ni-uits". (4)
"Tajane ti-k-negi ti-mu-namik-tía uan ne nu siua-pil-tsin?". (5)
"E!". (6)
Kuaguni ne xuret ína-k: "xi-ui nigan, xi-ui xi-g-ida ini kesu! Ka gi-negi mu-namik-tía uan ne nu siua-pil-tsin, nemi ga yuni muchi ni at, pal uaki ni at". (7)
"Ueli ti-g-ix-tía-t ni kesu, pal mu-tegi-panúua-t". (8)
Kuaguni mu-kaui ne pil-tsín yuni ni at. Kan nemi g-ati, gis-ki axta tik i tili ni at, — kuaguni axta uála-k miki. (9)
Kuaguni ína-k ne xúret: "uan ini nemi ga ni-gin-ta-mik-tía muchi, ne gi-négi-t mu-namik-tía-t uan ne nu siua-pil-tsin!". (10)
Kuaguni gi-gak se paxaluua-ni uan yaj-ki i chan ne xuret uan g-íli-k: "naja nigan ni-uits, ni-g-ak-tuk, ga ti-k-negi ti-k-namik-tía ne nu siuapil-tsín". (11)
"E, ni-k-namik-tía", g-íli-k, "xi-ui nigan! Xi-g-ida ini kesu: ni-k-negi, pal ka ne yu-mu-namik-tía uan ne nu siuápil. — — — ni-k-negi ini kesu, pal mu-tegi-panúua-t". (12)
"Nemi ga yúni-t muchi ini at, kuaguni tiu-ti-g-ix-tia-t ne kesu!". (13)
Kuaguni ína-k ne paxaluuá-ni: "ini ni-áua ni-k-chíua: ini ne métsti, ini inti-atka, — ni-áua ni-keluna ne xuret… e, ni-guni muchi ni at! Uan taja ni-mets-ilia, ga naja ni-áua ni-k-uatsa ni at. (14)
"Uan taja nemi pal ti-nech-má ne kesu! Uan su-(i)nté, ti-g-ida-s tei tiu-ti-panu!". (15)

Kuaguni ína-k ne xuret" "su-(i)jkiuni, ni-mets-má ne nu siua-píl-tsin uan naja nusan, — su ti-k-uatsa ni at!". (16)
Kuaguni ína-k ne pil-tsín: "e, ni-áua ni-k-uatsa". (17)
Kuaguni yaj-ki g-ijkuani gi-tsak uan tasul uan tal; kuaguni ni at g-itski-k ga senkak. (18)
Kuaguni yaj-ki yaja ne pil-tsín kan nemi ni at, gi-cha ga ati, gi-chía ma-uaki ni at. Uan nemá uáki-k. (19)
Kuaguni gi-nuts-ki ne piltsín ne xuret, ma-yáui ta-chía, ga támi-k yuni ni at. Uan ne kesu inté nemi-tuya: uan g-íli-k: "ti-g-el-namigi, ken ti-mu-kau-tiuit?". (20)
"Ti-g-el-namigi, ken ti-mu-kau-tiuit?". (21)
"Inté!". (22)
"Inté ti-g-el-namigi, ga taja nu-san? Axan ti-au ti-nech-má ne un siuapíltsin uan taja nu-san!". (23)
"Uan ne nu siuapiltsin, ijkía. Nu uan naj, — inté!". (24)
"Uan inté ti-g-el-namigi, ken ti-mu-kau-tiuit". (25)
"Taja mas ti-chikáu-tuk, i-ga taja tiu achtu, ti-kuchi nu uan. Ne mu siuapíltsin yaja mas sélek, yaja ueli naka pal séyuk tayúua, — taja ti-teku ti-au achtu!". (26)
Kuaguni ína-k: "uan tei ti-au ti-nej-chiui-lia?". (27)
"Inti-atka,— ti-áu san ti-kuchi nu uan!". (28)
Kuaguni ína-k ne paxaluua-ni: "axkan pal ni-kuchi uan ne xuret, ni-au ni-mu-tauan-tía, pal ni-g-itskia ini xuret ni-tauán-tuk!". (29)
Kuaguni ási-k kan nemi ne xuret, g-íli-k: "ti-auita ti-mu-téga-t! Xi-g-ix-tía ne mu kuej-kuechpala! Naja ni-k-negi gi-petsti-tuk!". (30)
Ína-k ne xuret: "tei ti-au ti-nech-kui nusan?". (31)
Kuaguni ína-k ne piltsin: "e, uan inté ti-g-el-namigi, ken ti-mu-kau-tiuit?". (32)
Kuaguni mu-tegá-ket, uan kan mu-tegá-ket, g-íli-k: "xi-g-itski tel, xi-k-tali i tem-pan ne mu tili!". (33)
Kuaguni g-itski-k uan gi-tali-k kan-né g-ili-k, — "ma xu-xi-nech-má mik-tan". (34)
Kuaguni kan mat-ki ga g-ix-tugí-li-k, kuaguni pej-ki tsajtsi. (35)
Uan kan tátuui-k, g-íli-k: "intía ni-mets-negi, xuret, — xaua xi-nech-má ne mu siuapiltsin!" Yaj-ki. (36)
Kuaguni ína-k ne siuápil: "ken ti-ta-tuí-tuk?". (37)
"Na ni-k-mati ni-miki, uan tiu-ti-miki nusan: naja uan se tayúua ni-k-mati ni-miki, — axan taja uan míak tayúua!". (38)

"Na ni-k-mati, kan ni-mu-getsa, axta ne kuij-kuit-axkul, ni-k-mati ma-ual-gisa, — uan ne nu kuit intía mu-getsa, chi-chipika seya!". (39)
Uan kan ta-yuuági-k, ne piltsin yaj-ki kuchi i uan. Uan kan ta-tuuui-k, yaj-ki kan nemi ne xuret. (40)
Uan kan g-ida-k, ga yaui ne i siuapiltsin, g-ili-k: "ken ti-panu-k ne gatayúua?". (41)
"Nu teku, naja ni-k-mati yek! Ken ga taja mets-kuku-k?". (42)
"Uan naja inté nech-kuku-k, — axuíak! Kan asi nu náuak, ni-k-mati naja ga gisa ne nu xix". (43)
Kuaguni ne xuret miki-k. Kuaguni ína-k ne piltsin: "ma-mikía ne xuret! Ti-mu-káua-t semaya ni ti-ume-tiuit!". (95)

III. 4. Traducción lingüística-literal

La boda del vagabundo

Existencial-pretérito un hombre, lo-tiene-imperfecto un su muchacha compañía contar/relatar-pretérito: "compañía artículo/demostrativo mi muchacha nadie va-reflexivo-casar/encontrar-causativo su compañía voy-yo-lo-hago exhortativo-beber-plural artículo/demostrativo agua, — nadie va-algo-sabe razón nada/embuste". (1)
Luego/entonces ir-pretérito artículo/demostrativo primero: "aquí yo-vengo; yo yo-oir-participio/perfectivo, razón tú-lo-deseas tú-lo-encontrar-causativo/casar artículo/demostrativo tu mujer-diminutivo". (2)
Luego lo-decir-pretérito artículo/demostrativo anciano/viejo: "sí, — no tu compañía, imperativo-lo-decir, exhortativo-llegar artículo/demostrativo tu joven". (3)
"Aquí yo-vengo". (4)
"¿Tú tú-lo-deseas tú-reflexivo-encontrar-causativo compañía artículo/demostrativo mi muchachilla?". (5)
"Sí". (6)
Luego/entonces artículo/demostrativo contar/relatar-pretérito. Quién lo-desea reflexivo-encontrar-causativo/casar compañía mi muchachilla, existencial razón tomar todo artículo/demostrativo agua, beneficio seca artículo/demostrativo agua". (7)
"Posible nosotros-lo-salir-causativo artículo/demostrativo queso, beneficio reflexivo-trabajar-pasar/alimentarse". (8)
Luego/entonces reflexivo-queda/permanece artículo/demostrativo muchacho

bebe artículo/demostrativo agua. Cuando/donde existencial lo-sorbe, salir-pretérito hasta de/en su ano artículo/demostrativo agua, — luego/entonces hasta venir-pretérito muere. (9)

Luego/entonces contar/relatar artículo/demostrativo viejo/anciano: “compañía éste existencial razón yo-los-algo-morir-causativo todo, artículo/demostrativo lo-desean reflexivo-encontrar-causativo compañía mujer-diminutivo”. (10)

Luego/entonces lo-oír-pretérito un pasear-agentivo compañía ir-pretérito su casa artículo/demostrativo anciano/viejo compañía lo-decir-pretérito. “Yo aquí yo-vengo, yo-lo-oír-participio/perfectivo, razón tú-lo-deseas tú-lo-encontrar-causativo/casar artículo/demostrativo tu hija”. (11)

“Sí, yo-la-encontrar-causativo/casar”, lo-decir-pretérito, “imperativo-venir aquí, “imperativo-lo-ver este queso. Yo-lo-deseo, beneficio quien artículo/demostrativo va-reflexivo-encontrar-causativo/casar compañía artículo/demostrativo mi hija. Yo-lo-deseo este queso, beneficio reflexivo-trabajar-pasar”. (12)

“Existencial razón beben todo esta agua, luego/entonces vamos-nosotros-lo-salir-causativo artículo/demostrativo queso”. (13)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo pasear-agentivo. “Esto yo-voy yo-lo-hago. Esto es la luna; esto es un embuste/nada. Yo-voy yo-quiebro/arranco/embauco artículo/demostrativo viejo/anciano… Sí, yo-bebo todo artículo/demostrativo agua. Compañía tú yo-te-digo, razón yo yo-voy yo-lo-seco artículo/demostrativo agua”. (14)

“Compañía tú existencial beneficio tú-me-das artículo/demostrativo artículo/demostrativo queso. Compañía si-no, tú-lo-ver-futuro qué vas-tú-pasar”. (15)

Luego/entonces contar/relatar artículo/demostrativo viejo/anciano: si-así/verdad, yo-te-doy artículo/demostrativo mi hija compañía yo también, si tú-lo-sacas artículo/demostrativo agua”. (16)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo muchacho: “sí, yo-voy yo-la-seco. (17)

Luego/entonces ir-pretérito lo-transportar/desviar lo-cerrar compañía rastrojo compañía tierra. Luego/entonces artículo/demostrativo agua lo-agarrar-pretérito razón junto/otro-cauce. (18)

Luego/entonces ir-pretérito él/ella/esto artículo/demostrativo donde/cuando existencial artículo/demostrativo agua, lo-hace razón sorbe, lo-espera/observa exhortativo-secar artículo/demostrativo agua. Compañía de-inmediato secar-pretérito. (19)

Luego/entonces lo-llamar-pretérito artículo/demostrativo muchacho

artículo/demostrativo viejo/anciano, exhortativo-ir algo-observa, razón terminar-pretérito bebe artículo/demostrativo agua. Compañía artículo/demostrativo queso no existencial-continuativo: compañía lo-decir-pretérito: "¿tú-lo-hígado-encontrar/pensar/recordar, cómo nosotros-reflexivo-quedar-perfectivo?". (20)
"¿Tú-lo-hígado-encontrar, cómo nosotros-reflexivo-quedar/confiar-perfectivo?". (21)
"No". (22)
"¿No tú-lo-hígado-encontrar/recuerdas, razón tú mi-solo/mismo? Ahora tú-vas tú-me-das artículo/demostrativo hija compañía tú mi-solo/mismo". (23)
"Compañía artículo/demostrativo mi hija, verdad/cierto. Mi compañía yo, — no". (24)
"Compañía no tú-lo-hígado-encontrar, cómo nosotros-reflexivo-quedar/confiar-perfectivo". (25)
"Tú más tú-madurar-participio/perfectivo, su-razón tú-vas primero, tú-duermes mi compañía. Artículo/demostrativo tu hija ella más tierna, ella puede/posible queda beneficio otro noche, — tú, tú-padre tú-vas primero". (26)
Luego/entonces contar/relatar-pretérito: "¿compañía qué tú-me-hacer/ocasionar-aplicativo?". (27)
"Nada, — tú-vas solo tú-duermes mi compañía". (28)
"Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo pasear-agentivo: "ahora beneficio yo-duermo compañía artículo/demostrativo viejo/anciano, yo-voy yo-reflexivo-emborrachar-causativo, beneficio yo-lo-agarro este viejo, beneficio yo-emborrachar-participio/perfectivo". (29)
Luego/entonces llegar-pretérito donde existencial artículo/demostrativo viejo/anciano, lo-decir-pretérito: "nosotros-vamos nosotros-reflexivo-acostamos. Imperativo-lo-salir-causativo artículo/demostrativo tu reduplicación-ropa. Yo yo-lo-deseo lo-desnudar-participio/perfectivo". (30)
Contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo viejo/anciano: "¿qué tú-vas tú-me-tomas también?". (31)
Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo joven: "Sí, ¿compañía no tú-lo-hígado-encontrar, cómo nosotros-reflexivo-quedar/confiar-perfectivo?". (32)
Luego/entonces reflexivo-acostar-pretérito/plural, compañía cuando/donde reflexivo-acostar-pretérito/plural. "Imperativo-lo agarras pene, imperativo-lo-asentar/colocar su boca/abertura-locativo artículo/demostrativo tu ano". (33)

Luego/entonces lo-agarrar-pretérito compañía-colocar-pretérito, — “no andá-imperativo-me-dar profundidad”. (34)
Luego/entonces cuando/donde saber/sentir-pretérito que lo-introducir/meter-aplicativo-pretérito, luego/entonces comenzar-pretérito grita/grazna. (35)
Compañía cuando/donde amanecer/aclarar-pretérito, lo-decir-pretérito: “ni yo-te-deseo, viejo, — imperativo-ir imperativo-me-das artículo/demostrativo hija”. Ir-pretérito. (36)
Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo hija. “¿Cómo tú-algo-aclarar/amanecer-participio/perfectivo?”. (37)
“Yo yo-lo-sé/siento yo-muero, compañía vas-tú-mueres también: yo compañía una noche yo-lo-sé/siento yo-muero, — ahora tú compañía mucho noche”. (38)
“Yo yo-lo-sé/siento, cuando/donde yo-reflexivo-levanto, hasta artículo/demostrativo intestinos, yo-lo-sé/siento ni reflexivo-levanto, gotea/escurre unitario”. (39)
Compañía cuando/donde anochecer-pretérito, ir-pretérito duerme su compañía. Compañía cuando/donde amanecer-pretérito, ir-pretérito cuando/donde existencial artículo/demostrativo viejo. (40)
Y cuando/donde lo-ver-pretérito, razón va artículo/demostrativo hija, lo-decir-pretérito: “¿cómo tu-pasar-pretérito artículo/demostrativo noche?”. (41)
“Mi padre, yo yo-lo-sé/siento bien. ¿Cómo razón tú te-doler/dañar-pretérito?”. (42)
“Compañía yo no me-dañar-pretérito, — delicioso. Cuando/donde llega mi cerca, yo-lo-sé/siento yo razón sale artículo mi humedad/uterina”. (43)
Luego/entonces artículo/demostrativo viejo morir-pretérito. Luego/entonces contra/relatar-pretérito artículo/demostrativo joven: “exhortativo-morir artículo/demostrativo viejo. Nosotros-reflexivo-quedamos sólo artículo/demostrativo nosotros-dos-participio/perfectivo”. (44)

III. 5. Notas a renglón número

(8) Tegi-panúua, se trata de la combinación de dos verbos —tekiti, “trabajar”, y panu, “pasar”, Campbell, 1985: 485 y 378)— cuyo sentido oscila de lo literal, “pasar (la vida) trabajando”, a “alimentarse, sustentarse”, obviamente por el trabajo; náhuatl, tequipanoa, “trabajar, servir, ser criado, peón”, Rémi-Siméon, 1977: 511.

(9) Nótese la existencia de al menos dos verbos para "beber", aati, derivado de aat, "agua", y uni, Campbell, 1985: 170 y 554. Traducimos el primero por "sorber" —salvo si su sentido de "beber" se impone— y el segundo por "beber", ya que "aguar" posee otro sentido en español. La secuencia de dos verbos uálak miki, "vino muere", expresa la idea acción terminada como si el primer verbo propusiera una modificación adverbial del segundo: "vino a morir; se murió completamente". Nótese también la remisión del joven derrotado a lo "oscuro" y anal.

(10) Ina, i(i)na, "decir, hablar, reportar", Campbell, 1985: 231, traducido por "contar, relatar, replicar". Pero nótese que el anciano habla consigo mismo, por lo cual podría traducirse por "pensar a alta voz; pensar para sí" (véase: renglón 65).

(11) Paxaluua-ni, paaxaaluwani, "paseador (uno que sólo en paseo anda)", es decir vagabundo, de paaxaalua, "pasear", y ni, "agentivo", Campbell, 1985: 383.

(14) Keluna, keeluna, "quebrar", Campbell, 1985: 277; náhuatl queloni, "desplazarse, dislocarse hablando de un hueso", Rémi-Siméon, 1977: 421. Pero un verbo homónimo semejante, queloa, significa "engañar, embaucar, seducir actuando o hablando, burlarse de alguien". Por tanto, la expresión ni-áua ni-keluna ne xuret —"yo-voy yo-lo-quebrar/embaucar el viejo"— no se traduciría "voy lo quiebro al viejo/quebraré al viejo, sino "embaucaré al viejo".

(15) Nótese la sinonimia de dos expresiones de obligación impersonal semejante al "hay que" del español: nemi ga yúnit (renglón 64) y nemi pal tinechmá en este renglón.

(18) Ijkuani, ihkwani, "quitar, trasladar, apartar", Campbell, 1985: 222. Sénkak, seenkak, "juntos, estar juntos", Campbell, 1985: 420; náhuatl, cenca, "completamente", Rémi-Siméon, 1977: 81. Pero la idea expresa el cambio de curso del agua.

(20) Mu-kau refiere a un acuerdo, acaso náhuatl caua "confiarse", es decir, "nos confiamos, acordamos, quedamos de acuerdo", Rémi-Siméon, 1977: 69.

(22) San “mismo, justamente, sólo” y nuusan, “también”, Campbell, 1985: 415 y 369. Sólo el primer significado explicaría el sentido de la oración “taja nu-san” —“tú mi-solo/mismo”— la cual significaría “tú eres mío; tú me perteneces”.

(27) A partir de este renglón setenta y siete (77) al noventa y cuatro (94), Schultze-Jena traduce el náhuat al latín. En esta lengua aparece también en la primera versión española (1977), ya que no considera el original náhuat. Así se expresa el tabú de una generación —en vigor aún— ante la temática del relato, la cual correlaciona poder y sexualidad como esferas íntimamente entrelazadas.

(30) Petsti, mu-petstia, “desnudarse”, Campbell, 1985: 389.

(33) Como todo término tabú, tel no aparece en Campbell, 1985: 487 ni en Schultze-Jena, quien lo traduce por “penem meus”.

(35) Ix-tugí-li, iix-tuuka, “meter(se)”, Campbell, 1985: 252, al cual se le agrega el sufijo aplicativo.

(41) Se trata de un caso de “evisceración”, según el término técnico “salida de los intestinos fuera del abdomen”, o de una “evisceración abdominal”: “salida de asas intestinales fuera del abdomen por dehiscencia de la sutura de una parotomía o a través de una herida traumática”.

(43) Xix, aaxiix, “orina, meados”, Campbell, 1985: 173. Pero resulta obvio el sentido sexual del líquido en cuestión, por lo cual se dificulta relacionarlo directamente a la orina, aun si el náhuatl xix(a), axixa significa también “orinar, defecar”, Karttunen, 1983: 327 y Rémi-Siméon, 1977: 50. Acaso un sentido secundario de la palabra sólo lo explicita Schultze-Jena.

IV. Genitales femeninos

IV. 1. Genitales femeninos y fetidez

La tercera temática de la sexualidad náhuat se refiere a lo femenino, aun si el punto de mira sea bastante masculinizante. Bajo el género de la picaresca, el relato ofrece una visión de lo innombrable que le resultan al narrador los

genitales femeninos (vulva: náhuatl, ***cihuatl iacayo, tepilcuaxicalli*** (López Austin, ***Cuerpo humano,*** 1984: 128); ***tepilli, de tentli*** ("labios, boca, borde"), ***pilli*** ("hijo, hidalgo, noble señor") (Rémi-Siméon, 1977: 498)).

En contraste a lo masculino que se nombra de manera directa —y se le conceden atributos favorables de poder— la vagina queda remitida a la esfera de lo inefable, más allá de su descripción imaginaria como "abertura dentada" en el capítulo anterior (véase: Sexualidad náhuat I). No en vano, uno de los términos que el diccionario náhuat-pipil de Calvo Pacheco utiliza para vulva — ***palanki*** — glosa el castellano "cosa podrida, vulva" a la vez.

"El diablo y el borracho" narra el engaño que el segundo personaje pícaro le tiende al primero. Al demonio no le valen ni su carácter sobrenatural ni su sabiduría antigua, ya que existe una materia viviente que desconoce y jamás ha palpado. Ese elemento vivo se denomina cuerpo humano, el cual se reproduce por una sexualidad violenta.

Deseoso de beber, el borracho invoca al diablo para que le conceda ese deseo aun si al cabo de un año debe entregarse a él. A los seis meses, por una corazonada, intuye que su tiempo en la tierra llega al fin. En ese instante, amenaza al demonio con propiciarle varios "pijazos" (renglón 11). El relato náhuat utiliza el término vulgar del español para el falo, el cual literalmente se glosaría "golpe fálico", "golpe con el pene".

Su acto violento —la cópula misma— resulta tan brutal que provoca una herida o abertura en quien lo recibe. Ignorante del cuerpo humano —del ejercicio de la sexualidad— el demonio decide consultar el sentido de la palabra con una anciana. Palpablemente, ella le demuestra su contenido sustancial por oposición complementaria de los contrarios. "Pálpalo y prueba. Introduce uno de tus dedos" (renglón 17), lo convida a hurgar la vulva como si, por su conocimiento expreso, se le revelara el sentido mismo del falo. Para la razón folclórica, el sentido del falo lo explica el hurgar de la vulva.

El saber "diabólico" es tal que —sin advertir "el pijazo con la abertura (incurable) que atiza" (renglón 17)— no averiguaría la amenaza que se cierne sobre él. De esa manera, no sólo el diablo la penetra con el dedo sino también la anciana lo obliga a olérselo para que se percate de la sustancia vital que podría embargarlo. "Y al olerlo" lo inefable se caracteriza como ***"ijía(k)"***

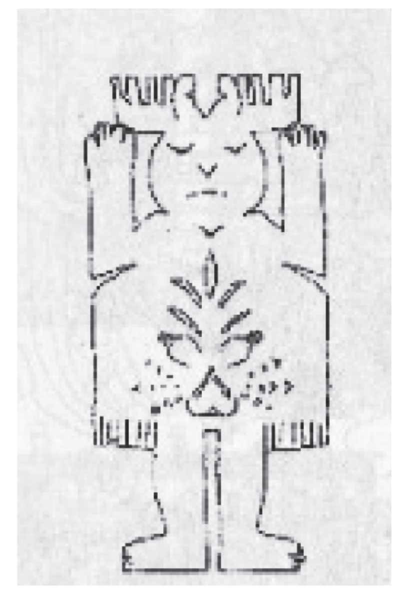
(renglón 18), de suerte que la vulva —efecto del "pijazo"— se remite a una entidad particular (***ihiyu,*** "ijiyo de un muerto, aliento, mal olor", Campbell, 1985: 222). En un relato anterior el mismo término náhuat de "aliento" se le atribuye a la serpiente, la personificación de la tierra, quien expulsa a un muchacho que emerge con animales y aves como si se tratase de un renacimiento de sus fauces y entrañas.

En efecto, en López Austin (***Cuerpo humano,*** 1984: 257-262), el ijillo ***(ihíyotl)*** se vincula al hígado como tercer centro energético humano, luego de la cabeza ***(tonalli)*** y del corazón (***teyolía***). Entre otros grupos nahuas se le conoce bajo el nombre de ***xoquía,*** del cual deriva el término ***chuquía*** del español centroamericano coloquial, el cual denota hediondez de carnes y cuerpos difuntos. Si de él surgen "apetencia, deseo y codicia [...] ira y aborrecimiento", estos atributos explican que el diablo decida cortarse el dedo para no verse contaminado con efectos humanos perversos más demoníacos que su propia condición.

La oralidad náhuat les transfiere a los genitales femeninos atributos que, clásicamente, pertenecen a la bilis, a la hiel, como receptáculo del oprobio humano y de la ***"abertura (ten-)"*** que sirve de cobijo a lo "noble ***(pilli)***", según el término náhuatl que recoge Rémi-Siméon. Mientras en los clásicos el hígado controla la sexualidad (López Austin, 1990: 171), entre los pipiles la libido se relaciona de manera directa con los genitales. El hálito fétido que de su sitio se desprende hace que el diablo desista de cobrarle al borracho la deuda adquirida. En verdad, si un solo "golpe fálico" —que penetra tan hondo— propicia lo "incurable", se imagina que una recepción "múltiple" le ocasionaría la ruina (renglón 20). Regresaría a su morada habitual con el cuerpo llagado de "aberturas hediondas de chuquía".

Es posible que esta correlación entre sexualidad y fetidez se evidencie de manera más sutil en el relato conclusivo del libro de ***Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco.*** En esa nueva narración picaresca, una muchacha astuta se burla de tres hermanos "fanfarrones" quienes se ufanan de enamorar a la mujer más hermosa del mundo. Pero el deseo de amarla, ella lo trasfiere hacia la muerte, como si el eros masculino se confundiera con thánatos y con el ensueño ***(hypnos)***. Cada uno de ellos podrá "poseerla" de prestarse a interpretar una farsa mortuoria. El mayor debe acostarse bocarriba fingiendo ser un cadáver en la iglesia. El segundo lo cuidaría velando la noche

entera a su lado. El tercero entrará a medianoche disfrazado de diablo. La interpretación teatral resulta tan caótica que los tres hermanos se atropellan entre sí y arrojan al sacerdote al salir de la iglesia. Todos mueren por el incidente que acaba, casi de manera jocosa, en ausencia de la muchacha quien conduce a sus posibles amantes hacia la actuación fúnebre. Si desean amarme —confiesa la muchacha— deben simular la muerte y acercarse a ella.



Divinidad terrestre representada con vagina y pene, nahuas de Chincontepec (Báez Jorge, 2008: 333)

**

En síntesis, con estos dos relatos conclusivos se cierra el ciclo mitológico que transcribe Schultze-Jena en 1930. La visión que se ofrece de lo femenino se localiza en la antípoda siniestra de su contrapartida masculina. No sólo sus genitales se asocian con las características clásicas de lo nefando —más fétido que el diablo— sino que toda pasión que se le declara conduce a los enamorados a la muerte. Sólo un trabajo de campo en la región podría dilucidar la manera en que los pobladores actuales reciben esa herencia mítica que hace del cuerpo humano asiento de cualidades espirituales sin distribución equitativa entre los distintos géneros.

IV. 2. Traducción poética

El diablo y el borracho

Había un borracho que no tenía dinero para beber y llamaba al diablo. Para que le diera dinero para beber, lo llamaba muchas veces. (1)
Frente a él, apareció el diablo y le preguntó. ¿Qué deseas?". (2)
A su vez inquirió el borracho. "¿Quién eres?". (3)
(El diablo) "¿Quién piensas que soy?". (4)
(El borracho). "¿Acaso eres tú el diablo?". (5)
Le dijo el diablo. "Sí, yo soy el mismo diablo. ¿Qué deseas de mí?". (6)
Entonces respondió el borracho. "Yo deseo dinero para beber". (7)
El diablo respondió. "Yo te lo doy si en un año me acompañas". (8)
Entonces el diablo le dio el dinero y se marchó. Él se quedó bebiendo. (9)
Al pasar seis meses, comenzó a palpitarle el corazón. Recordó que (el diablo) se lo llevaría. (10)
Comenzó a beber bastante. Y al recordar que se lo llevaría, pensó. "Si viene, le propinaré varios pijazos". (11)
Entonces el diablo se preguntó a sí. "¿Qué es pijazo? Buscaré a una anciana. Ella sabrá qué es pijazo". (12)
Y fue a preguntárselo a la anciana. Y le dijo la anciana. "Entra. Te explicaré lo que me has pedido". (13)
Se sentó. Al sentarse, le dijo. "Voy a explicarte. Ve lo que me has dicho. Ve". (14)
Entonces se levantó la falda. "Ve el pijazo con la abertura (incurable) que atiza". (15)
Entonces replicó el diablo. "Tú con uno (que recibiste, que te penetró), y no es posible que te cures; ahora yo, con varios (pijazos y aberturas). ¿Qué haré?" (16)
Entonces la anciana replicó. "Esto que has visto no es nada. Pálpalo y pruébalo. Introduce uno de tus dedos". (17)
Al sacarlo, le dijo la anciana. "Huélelo". Y al olerlo, estaba hediondo, (fétido de muerto). "Ah, está demasiado hediondo, (fétido de chuquía). Me cortaré el dedo". (18)
"De ser así, que se quede el dinero con el borracho. A ti te daré también un poco de dinero. Así pasarás varios días más. (19)
"Yo me marcho. No deseo que me suceda lo que a ti te ha ocurrido. Tú con

uno no pudiste sanar; ahora yo con muchos (pijazos y aberturas). ¿Qué habré de hacer yo con muchos?". (20)

IV. 3. Texto náhuat

El diablo y el borracho

Némi-k se tauana-ni, inté gi-pía pal ati uan gi-núts-ki ne inté-yek-tágat. Í-pan gi-má ne tumin pal ati; ga míak gi-nútsa. (1)
Gis-ki ix-pan uan ína-k ne inté-yek-tágat: "tei ti-k-negi?". (2)
Kuaguni ína-k ne tauana-ni: "ka taxa?". (3)
"Ka ti-g-el-namigi?" (4)
"Tei taja ne inté-yek-tágat?". (5)
G-íli-k ne inté-yek-tágat: "e, naja ne ne inté-yek-tágat, tei ti-k-negi nu uan?". (6)
Kuaguni ína-k ne tauana-ni: "naja ni-k-negi tumin pal ni-ati". (7)
Ína-k ne inté-yek-tágat: "e, ni-mets-má, asu í-pal se xíuit tí-au nu uan!". (8)
Kuaguni gi-ma-k ne tumin uan yáj-ki ne inté-yek-tágat: yaja náka-k ati. (9)
Kan así-ket chikuasin metsti, péj-ki yaja yul-kakasiui: g-el-namigi, ga yu-gi-uiga. (10)
Péj-ki ati chipíuk; uan kan g-el-mamiki, ga yu-gi-uiga, ina: "su uíts, niu-ni-k-má anka-keski i pijasu!". (11)
Kuaguni ína-k ne inté-yek-tágat: "tei ne pijasu? Niu-ni-k-temúa ne lamachin, yaja gi-matí-s, tei-né pijasu". (12)
Uan yáj-ki tajtani uan ne lamachin, uan g-ili ne lamachin: xi-kal-agi! Niu-ni-mets-ilía tei mets-ilij-tíuit". (13)
Mu-tali-k; kan mu-talij-tuka, g-íli-k: "niu-ni-mets-ilía: xi-g-ida tei ne mets-ilij-tíuit, xi-g-ida". (14)
Kuaguni gajkugi-k ne i kuei, ma-g-ida ne pijasu, uan mu-pej-pélu-k. (15)
Kuaguni ína-k ne inté-yek-tágat: taja uan se, uan inté ueli ti-pajti, uan naja uan chupíuk, — tei niu-ni-k-chíua?". (16)
Kuaguni ína-k ne lamachin: "uni intiatka tei-né ni ti-g-its-tuk, — xi-ge-incha! Xi-g-ix-tuga se ne mu mapipil". (17)
Kan g-ix-tik, g-íli-k ne lamachin, ma-g-ijnekui; uan kan g-ij-nékui-k, ijíak: aa tetegiaseya ijía, — niu-ni-kutuna ne nu mapípil!". (18)
"Suj-kiuni ma-naka ne tumin uan tauana-ni! Nigan niu-ni-mets-má chiupi tumin, í-pal ti-paj-panu ankakeski mu tujtújal". (19)

"Naja ni-au! Inté ni-k-negi ma-ni-panu tei-né ti-áj-tuk: taja uan se inté ti-ueli ti-pajti, axan naja uan míak — tei niu-ni-k-chíua — naja uan míak?". (20)

IV. 4. Traducción lingüística-literal

El diablo y el borracho

Existencial-pretérito un emborrachar-agentivo, no lo-tiene beneficio bebe/sorbe compañía lo-habla artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre. Su-atrás/cerca lo-da artículo/demostrativo dinero beneficio bebe/sorbe; razón mucho lo-habla. (1)
Salir-pretérito ojo-atrás/cerca compañía contar-relatar-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre. "¿Qué tú-lo-deseas?". (2)
Luego/entonces contar-relatar-pretérito artículo/demostrativo emborrachar-agentivo. "¿Quién tú?". (3)
"¿Quién tú-lo-hígado-encuentras?". (4)
"¿Qué tú artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre?". (5)
Lo-decir-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre: "sí, yo artículo/demostrativo artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre, ¿qué tú-lo-deseas mi compañía?". (6)
Luego/entonces contar/relatar-pretérito emborrachar-agentivo: "yo yo-lo-deseo dinero beneficio yo-bebo/sorbo". (7)
Contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre: "sí, yo-te-doy, si su-beneficio un año tú-vas mi compañía". (8)
Luego/entonces lo-dar-pretérito artículo/demostrativo dinero compañía ir-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre: él quedar-pretérito bebe/sorbe. (9)
Cuando/donde llegar-pretérito seis meses, comenzar-pretérito él corazón-palpitar/taquicardia, lo-hígado-encontrar, razón va-lo-lleva. (10)
Comenzar-pretérito bebe bastante, compañía cuando/donde lo-hígado-encuentra, razón va-lo-lleva, cuenta/relata: "si viene, voy-yo-lo-doy quizás-cuantos/varios su pijazo". (11)
Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre: "¿qué artículo/demostrativo pijazo? Voy-yo-lo-busco artículo/demostrativo anciana, ella lo-saber-futuro, qué-artículo/demostrativo pijazo". (12)
Compañía ir-pretérito pregunta compañía artículo/demostrativo anciana, compañía lo-dice artículo/demostrativo anciana: imperativo-casa-entrar.

Voy-yo-te-digo que tú-decir-perfecto". (13)
Reflexivo-sentar-pretérito; cuando/donde reflexivo-sentar-participio/perfectivo, lo-decir-pretérito: "voy-yo-te-digo, imperativo-lo-ver qué artículo/demostrativo me-decir-perfecto, imperativo-lo-ver". (14)
Luego/entonces levantar-pretérito artículo/demostrativo su falda/enagua, exhortativo-lo-ver artículo/posesivo pijazo, compañía reflexivo-reduplicación-abre-pretérito". (15)
Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre: tú compañía uno, compañía no posible tú-curas, compañía yo compañía bastante, — ¿qué voy-yo-lo-hago?". (16)
Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo anciana: "esto nada qué-artículo/demostrativo arículo/demostrativo tú-ver-participio/perfectivo, — imperativo-lo-palpas/pruebas. Tú-lo-ojo-enterrar/sembrar un artículo/demostrativo tu mano-hijo". (17)
Cuando/donde lo-salir-causativo-pretérito, lo-decir-pretérito artículo/demostrativo anciana, exhortativo-ojo-oler; compañía cuando/donde lo-ojo-oler-pretérito, hediondo: ah demasiado hediondo. Voy-yo-cortar artículo/demostrativo mi mano-hijo". (18)
"Si-así reflexivo-quedar artículo/demostrativo dinero compañía emborrachar-agentivo. Aquí voy-yo-te-doy poco dinero, su-beneficio tú-reduplicación-pasas varios/cuántos reduplicación-día/sol". (19)
"Yo yo-voy. No yo-lo-deseo exhortativo-yo-paso qué-artículo/demostrativo tú-ir-participio/perfectivo: tú compañía uno no tú-puedes tú-curar, ahora yo compañía muchos. ¿Qué voy-yo-lo-hago; yo compañía muchos?". (20)

IV. 5. Notas a renglón número

(1) -Ipan, "detrás de", Campbell, 1985: 232. Pero el sentido de la oración indica una posición contraria, al frente de los ojos.

(11) Como bien lo anota Schultze-Jena, "pijazo" proviene del español coloquial "pija", que refiere al "pene, falo". Por tanto, la acción del borracho presupondría una acción fálica de defensa, no muy distinta de la que ejercen los Tepehuas, el conejo, etc. El vencedor se impone por se superioridad masculinizante. Literalmente, "pijazo" significaría "golpe fuerte con el falo".

(15) "Ve el pijazo y se abre" podría glosarse "ve el pijazo con la abertura (incurable) que deja". Asombra lo que el diablo desconoce, la abertura que

marca todo cuerpo femenino —implícitamente— debido a una acción fálica brutal. Lo que el diablo ignora se denomina sexualidad humana.

(17) Ijíak, -ihiyu, "ijiyo (de un muerto), aliento, mal olor", Campbell, 1985: 222; náhuatl, ihíyotl, López Austin, 1984: 257-262. El "ijillo", xoquía, u olor desagradable remite a uno de los tres centros energéticos náhuatl —el hígado— que López Austin identifica en su clásico estudio sobre "cuerpo humano e ideología". Ahí residen "apetencia, deseo y codicia". Al asociarlo a la vulva, el relato traspone atributos biliares a lo femenino. En los mitos náhuat-pipiles, las fauces de la serpiente (la vagina dentada) que guía a los neófitos al inframundo posee también las mismas características que el hijillo.

4. ARITMÉTICA NÁHUAT
Hacia una descolonización del pensamiento

Por los habitantes de Comala, siempre...



I. Introducción

Un problema fundamental afecta al pensamiento latinoamericano actual, en particular, al salvadoreño. Presume mantener actitudes críticas frente al imperialismo, intervención extranjera, etc., pero se mantiene encerrado dentro de posiciones eurocéntricas, hispanocéntricas radicales. Hacia el despegue del siglo XXI, en El Salvador, no existe una sola antología de literatura indígena, al igual que todas las historia de la literatura nacional excluyen reseñas pormenorizadas de su legado. En el Museo Nacional de Antropología (MUNA), no existe una sección dedicada a las lenguas, pensamiento, literatura ni filosofía indígenas.

En un país obsesionado por su hispanidad y mestizaje, aún no se des-encubre América. No se piensa ninguna lengua distinta al castellano como propia a la identidad nacional ni portadora de amplios saberes poéticos y filosóficos inéditos. Las lenguas indígenas no se imaginan por sus manera peculiares de comunicar, ni se perciben como portadoras de un vasto conocimiento poético y filosófico

Para abrir un breve sendero en esta ardua labor de descolonización del pensamiento, interpreto y traduzco una sección de la mayor recopilación en lengua náhuat que se conoce hasta el presente: ***Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador*** (Mythen in der Mutterspache der Pipil von Izalco in El Salvador, Jena: Verlag Gustav von Fisher, 1935) del antropólogo alemán Leonhard Schultze-Jena. (1)

En particular, este breve comentario revela la importancia del cuerpo humano como centro rector de todo conocimiento científico y filosófico. Descubre cómo a partir de los dedos de una mano y de su totalidad, en manos y pies, se generan dos sistemas paralelos de conteo ***(púal, puwal)***) que denomino quintesimal (5) y vigesimal (20). Si el segundo resulta bastante reconocido por su ascendencia mesoamericana clásica, el primero no recibe aún atención pormenorizada de los estudiosos.

He ahí una particularidad pipil que revela el trabajo de Schultze-Jena, la cual jamás podría deducirse de una lectura de estudios similares en el área mexicana, en el náhuatl, su pariente cercano. Tampoco los estudios recientes revelan esta idiosincrasia numérica del pipil. Hacia la década de

los setenta, el sistema quintesimal que analiza el presente artículo ya no se encuentra en uso, según los datos que recolecta el lingüista estadounidense Lyle Campbell para su obra magna **El idioma pipil de El Salvador** (1985, sección 3.4.1.), también a la espera de publicarse en el país. He aquí de nuevo la importancia del trabajo de Schultze-Jena; su compilación descubre una aritmética característica al náhuat salvadoreña, la cual permanece acallada durante ochenta años de olvido (1930-2010). (2)

El desafío que tramo para los estudios centroamericanos, culturales, literarios, filosóficos, etc. consiste en rebasar la esfera estrecha de su anhelo por occidentalizarse para localizar al país en el sitio geográfico que le corresponde: (Centro) América. La aritmética náhuat nos enseña a considerar el cuerpo como punto de partida del pensamiento aritmético, a rastrar sus correspondencias naturales y celestes, al igual que a inaugurar sistemas de conteo con bases numéricas distintas a las occidentales, cinco (5) y veinte (20). Esta introducción a la aritmética náhuat inicia una descolonización del pensamiento, es decir, des-encubre que El Salvador se halla al centro de América, continente que existe sólo al revelar su dimensión indígena por palabras ocultas en el olvido.

I. 1. La mano y el sistema quintesimal

Del cuerpo, entidad epistemológica divisible en órganos y extremidades con energía anímica propia, surgen mano y dedos como artefacto del conteo. En esta extremidad se inicia un primer conjunto o cálculo —***púal, puwal*** en náhuat— que se corresponde al número cinco (5). Su nombre numérico, ***mákuil,*** Schultze-Jena lo descompone en tres partes —***ma,*** mano, ***kui,*** "tomar" y ***–l***, "sufijo de nominalización pasiva"— para traducirlo como "lo tomado a mano; lo que se toma a mano" (LC: ***maakwil,*** "cinco, algo tomado con la mano"; acaso la glosa francesa para "ahora, ***now", maintenant***, calca la palabra náhuat con otro sentido, "lo que se tiene a la mano, lo que se mantiene"). Se trataría de un sistema de cuenta corta, un sistema quintesimal (5), al cual se agrega luego una cuenta larga, superior, vigesimal (20).

Un complejo juego de asociaciones proyecta este miembro superior al maíz y a la estrella, como si el microcosmos del cuerpo humano fraguara la medida de alimentos terrestres y la de astros celestes. Por una parte, ***puwal, púal,*** lo contado o conjunto básico, remite a "cinco mazorcas", es decir, al maíz, como

planta que sustenta la cultura náhuat, la dieta cotidiana (LC: ***puwal,*** "cinco mazorcas"). Por la otra, una denominación distinta de los dedos de la mano, ***mapípil,*** "los niños de la mano", nombra a una estrella fija en el firmamento, esto es, a una lejana (véase: texto IV, renglón 66; LC: ***maapipil,*** "dedo de mano", pero no asienta el sentido estelar). Así, se establece una secuencia que de la mano y dedos conduce a la mazorca para culminar en la estrella. El trío mano-mazorca-estrella —dedos-maíz-astro— forma la unidad numérica básica de la cual se derivan los dígitos superiores.

Del seis (6) al nueve (9) se recurre a la raíz ***chikua*** que Rémi Siméon concibe como fracción o cuarto de la totalidad de dedos del cuerpo humano (20/4), a la cual se agrega uno de los primeros cuatro (4) números: seis = cinco-uno (6 = 5 + 1), siete = cinco-dos (7 = 5 + 2), etc. Por su parte, Schultze-Jena relaciona de nuevo el numeral simple más alto, nueve (9), a los cinco (5) dedos y los cuatro (4) nudillos superiores del puño. Así, la mano resulta el dispositivo numérico fundamental para los dígitos de una sola cifra (1-9) la cual, especulativamente, podría inaugurar un nuevo sistema novesimal (9) de conteo.

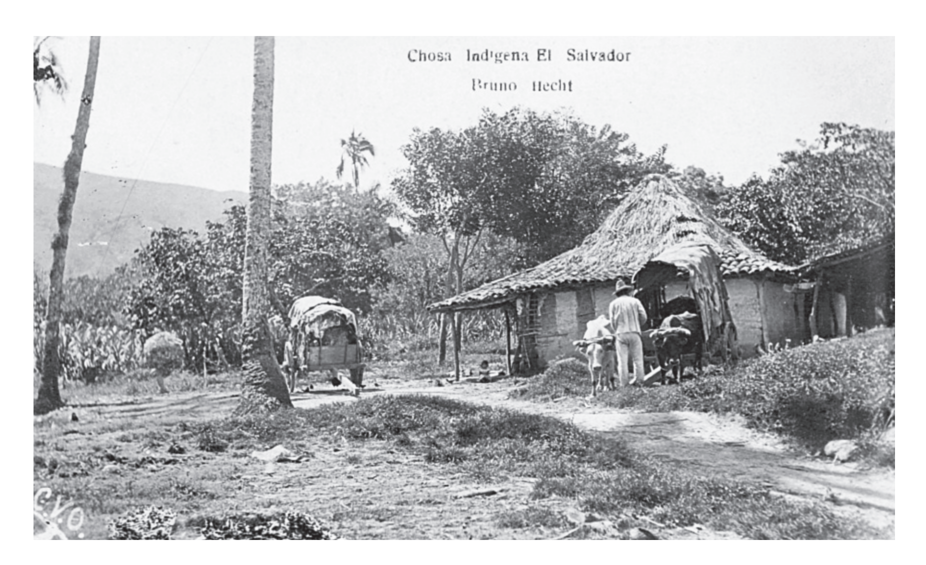
El diez (10) lo expresaría una multiplicación dual de la mano, cinco (5) dedos o mazorcas, los cuales se desdoblan: dos cálculos, ***um púal.*** Por esta misma operación se obtienen los números superiores. Sin embargo, según Schultze-Jena, este conteo no sobrepasaría el número treinta (30) cuya expresión literal significa seis por cinco (6 x 5), aun si teóricamente este recurso a la multiplicación resultaría ilimitado (n x 5 x n x...).

Los diez primeros números

1	***se(e)***	6	***chikuásen*** (20/4 + 1 o 5 + 1)
2	***úme***	7	***chikúme*** (20/4 + 2 o 5 + 2)
3	***yéi***	8	***chíkuei*** (20/4 + 3 o 5 + 3)
4	***náui***	9	***chikunáui*** (20/4 + 4 o 5 +4)
5	***mákuil***	10	***um púal or úme méi*** (2 x 5)

Esta presuposición la desmienten sus propios datos, ya que para las centenas (100, 200...), en las cuales el náhuatl utiliza el sistema vigesimal (20), el náhuat recurre a una combinatoria de este segundo cálculo con el quintesimal (5) primario. Los dígitos que al centro de México se expresan quince por veinte

(15 x 20), el náhuat lo denota tres por cinco por veinte (3 x 5 x 20), obligando al empleo recurrente del sistema quintesimal en los números de tres dígitos. (3)



“Choza indígena, foto de Bruno Hecht”, cortesía de Carlos Cañas Dinarte.

I. 2. Manos, pies y sistema vigesimal

A partir del veinte (20) se inicia un nuevo cálculo ***(púal, puwal)***, que remite también al cuerpo humano como medida terrenal y cósmica. Los dedos o hijos de la mano —***mapípil***— se reúnen con los dedos o hijos del pie —***ikxipípil***— para conformar un conjunto mayor (LC: ***ikxipipil,*** “dedo de pie”). Esta segunda cuenta larga —vigesimal (20)— también establece correspondencias estrechas entre cuerpo humano, plantas cultivables y comestibles. El conjunto cinco-mano-maíz-estrella da lugar a la correlación veinte-dedos-cacao-¿constelación/enjambre de estrellas?, faltando por determinar el equivalente celeste y astral de esta cuenta larga vigesimal (20).

Por esos dos sistemas de conteo se establecen correlaciones numéricas estrechas entre cifras aparentemente dispares por medio de dos cálculos cuya base corporal —mano vs. manos/pies— difiere sensiblemente. El primero de base cinco (5), quintesimal, se arraiga en la mano, mientras el segundo de base veinte (20), vigesimal, en los “hijos” de manos y pies, es decir, en el cuerpo entero desplegado como totalidad abierta en sus cuatro extremidades.

Sistema quintesimal (Cálculo base cinco (5))	Sistema vigesimal (Cálculo base veinte (20))
púal, puwal (méi)= 5	***púal, puwal*** = 20
um púal = 10	***úme púal*** = 40
[....]	
yéi púal = 15	***yéi púal*** = 60
mákuil púal = 25	***mákuil púal*** = 100

Nótese correspondencia aritmética 5-20, 10-40, 15-60 [...] 25-100, 30-120...

Para distinguir ambas cuentas, al combinarse sistema quintesimal (5) y vigesimal (20) en las centenas (100...), la palabra ***méi,*** "mano", nombra la cuenta corta, mientras ***púal*** especifica la larga, distinción necesaria para dígitos de varias cifras. Al fusionarse los cálculos en las centenas (100, 200...) la multiplicación quintesimal (5) apoya la vigesimal (20) para obtener las cifras más elevadas que recopila el antropólogo alemán, a saber: ochocientos son ocho por cinco por veinte (800 = 8 x 5 x 20). Habría una fidelidad radical por hacer del cinco (5) meollo y cimiento de la contabilidad náhuat.

I. 3. Sumario

En síntesis, existen dos cuentas o cálculos aritméticos cuya base numérica y corporal difiere perceptiblemente, a saber: quintesimal o base cinco (5), arraigado en la mano-maíz-estrella, y vigesimal o base veinte (20), arraigado en manos/pies-cacao-¿constelación/enjambre de estrellas? El cuerpo humano sería medida de las cosas y del mundo, al igual que centro rector de una epistemología: anatomía-biología-artimética-cosmología. Convoco una teoría del conocimiento que se atreva a des-encubrir herencias soterradas por siglos. Ni siquiera la renovación actual de los estudios culturales y transnacionales aboga por explorarlas. El asombro que produciría el estudio poético y filosófico de las lenguas indígenas resultaría vasto y complejo; pero

ignoro en qué medida la conciencia histórica (trans)nacional —orgullosa de su hispanocentrismo; sensible al inglés por la moda global—acepte tales aberturas hacia otras maneras de pensar, de contar (relatar y enumerar), el mundo.
Pensemos ***quintesimalmente,*** de la mano al maíz hacia la estrella, para realizar la utopía náhuat de asir constelaciones con dedos y mazorcas…

II. Reflexión borgeana conclusiva

Schultze-Jena inicia el estudio de la gramática náhuat con un capítulo titulado "I. Las cosas. Sustantivo y declinación. A. La cosa en sí: el sustantivo" (***Mitos en la lengua materna,*** 1935: 193). Esta rúbrica rebasa el examen lingüístico estricto hasta trascender a una reflexión de corte filosófico que la ciencia actual calificaría de metafísica. Al antropólogo alemán no le interesa la lengua en sí, recluida en su autorreferencia estructural, gramatical y sintáctica, sin conexión con el mundo.



Por lo contrario, concentra su visión del idioma en vínculos referenciales entre palabras y "cosa(s) en sí ***(Das Ding selbst)***". El sustantivo ***(Substantivum)*** —connotación metafísica que el inglés opaca bajo el término ***noun (substantivus*** de ***sub-stare*** vs. nomen)— convoca un universo de objetos palpables o incorpóreos que, por su permanencia, posibilita la existencia humana. Por ello, su definición misma apela al "concepto de una cosa" —el ***nombre*** como ***sub-stancia***— en oposición al verbo como "acción" (192).

Al estudiar sustantivo en forma y contenido en las palabras que refieren objetos o cosas las cuales percibimos en singular o plural, surge la idea de un espacio concreto, visual y táctil. Todo lo invisible e impalpable —tal como sensaciones sonoras, olfativas, gustativas, así como temperatura (frío o calor)— rara vez lo expresan sustantivos. En cambio, estas percepciones el náhuat las interpreta por voces verbales: ne ijíu, "el olor/hedor (nominalización ["lo que huele/hiede"])" (el hijío o chuquía en español salvadoreño coloquial); gipía mayan, "tiene hambre"; gitikuinía, "truena"; takipíni, "relampaguea". Al respecto, mi experiencia se limita a los textos orales transcritos en la primera

sección de Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador. Fundado en este corpus, elaboro la gramática sin realizar investigaciones [más detalladas] sobre conceptos genéricos y su significación en palabras. Casi nunca se presentan nociones abstractas como tájpal, "energía", púal, o "cálculo, cuenta" [pero quizás púa-l, contar-sufijo nominalizados pasivo, signifique "lo que se cuenta/lo que es contado"]. El concepto [filosófico] general que mejor capta la idea de espacio taltíkpak, "universo", traduciría el alemán "Dasein", "existencia/ser-en-el-mundo" [con su connotación heideggariana] o "Leben", "vida" [con su connotación fenomenológica]. El concepto temporal lo expresa íkman [LC: ikmaan, "antigua, antiguamente", pero que sería mejor traducir por "larga duración" en el sentido de Braudel] cuya unidad superior la representa la palabra xíuit, "año" [RM: Náhuatl, xiuitl, "año, cometa, turquesa, hierba, hoja"]" (Schultze-Jena, Mitos en la lengua materna, 1935: 193).

Esta correlación sustantivo-cosa propone una reflexión filosófica de carácter borgeano la cual entablaría diálogos inconclusos entre lingüística como ciencia del idioma y literatura fantástica como su propia experiencia. En efecto, si el náhuat recurre a giros verbales para sustantivos abstractos castellanos, sería pertinente contrastar el comentario de Schultze-Jena con un fragmento clave de la lingüística-ficción argentina. Asombrosamente, Jorge Luis Borges imagina lenguas similares al náhuat con tendencia hacia el empleo de oraciones activas con verbo en impersonal que sustituirían a los sustantivos.

El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial. No hay sustantivos en la conjetural Ursprache de Tlön, de la que proceden los idiomas "actuales" y los dialectos: hay verbos impersonales, calificados por sufijos (o prefijos) monosilábicos de valor adverbial. Por ejemplo: no hay palabra que corresponda a la palabra luna, pero hay un verbo que sería en español lunecer o lunar. Surgió la luna sobre el río se dice hlör u fang axaxaxas mlö o sea en su orden: hacia arriba (upward) detrás duradero-fluir luneció. (Xul Solar traduce con brevedad: upa tras perfluyue lunó. Upward, behind the onstreaming it mooned. (Borges, http://interglacial.com/~sburke/pub/Borges_-_Tlon,_Uqbar,_Orbis_Tertius.html)

El poeta imagina una lengua que —en su apego al tiempo y cambio constante de entidades perecederas que transitan por él— pensaría un mundo sin sustantivos, como proceso (in)finito de objetos mutantes. A semejanza de los ejemplos náhuat de Schultze-Jena, en Tlön no se diría "el trueno" sino "truena" o "lo que truena", etc. Habría identidades volubles según la acción en un instante preciso que determina posiciones variables para una misma entidad en tres ejes de coordenadas: energía-espacio-tiempo (v. b.: transcurso de una partícula subatómica a energía incierta por el espacio-tiempo (Borges aconsejaría sustituir "subatómica" por "mortal")).

Ningún ente sujeto a variación obtendría derecho de portar un único nombre propio que definiría una sustancia específica a todo lo largo de su permanencia en el espacio-tiempo. Su acción puntual y presente modelaría los apelativos más diversos los cuales se aplicarían a captar un universo voluble y sin más esencia que su sucesión ininterrumpida. Por ejemplo, ***te-kua-ni,*** "jaguar o el que come gente (de ***te*** = gente, ***kua*** = comer y ***ni*** = agentivo)", mutaría su sobrenombre al dormir, al estar al acecho, al reproducirse, etc.

Esta reflexión conclusiva revela dos aspectos de orden distinto. A nivel idiomático, establece la unidad entre intuición poética borgeana y expresiones náhuat. La ficción argentina se arraiga en una lengua indígena ***imaginada*** que prefiere "uso de verbos impersonales" a sustantivos abstractos. Por último, a nivel filosófico, se halla la esencia platónica del número y su contabilidad manual en náhuat. De forma inmanente, el ***sustantivo púal*** encarna ese atributo numerológico —mano-mazorca-estrella— más allá de su cambio y aplicación concreta a los objetos que ordena en su multiplicidad continua. De cinco en cinco, dispone "cosas en sí" con los dedos moldeados en maíz que se aferran a las puntas de estrellas lejanas…

III. Traducción

II.A.I.D. Relación del número al objeto (Leonhard Schultze-Jena, ***Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador (Mythen in der Mutterspache der Pipil von Izalco in El Salvador,*** Jena: Verlag Gustav von Fisher, 1935: 211-213, la división II.A.I.D corresponde a original)

1. Número y contabilidad

Las unidades numéricas elementales de la aritmética náhuat concuerdan con las del náhuatl, aun si las excepciones se inician a partir del número nueve (9),

al variar las palabras para los números, al igual que las unidades de base para el conteo [nótese que Schultze-Jena intuye una distinción entre el sistema vigesimal náhuatl y el náhuat, aun si no lo explicita].

1

se(e), ante todo, se trata de una palabra adjetivada de número. En general se escribe con nasal final cuyo punto de articulación depende de la consonante siguiente: m ante p; n ante t, etc. Por ejemplo, ***sem púal,*** un conjunto o cuenta (LC: ***puwa,*** "contar"). Entra en composición en formas verbales complejas, ***ni-sen-tepéua,*** sumar [tepeua, Tepehua, es el nombre propio de los Muchachos de la Lluvia, que como colectivo singular significa los esparcidores o diseminadores (nótese la implicación derrideana de disemi-Nación)]. El diminutivo, ***sé(e)chin,*** adquiere el sentido de "único", ejemplo, ***gi-négi-k né ga sé-chin*** (lo-desear-pretérito artículo/demostrativo razón uno-diminutivo), "lo quería/amaba (como hijo) único". Funciona también como artículo indefinido: se(e) tágat, un hombre. (LC: **see,** "uno"; ***see(n)-***, "uno, juntos" o al unísono en palabras compuestas como la mencionada ***seentepeewa,*** "amontonar"; RM, náhuatl, ***cen,*** "enteramente, completamente, conjuntamente").

2

úme, funciona también como sustantivo, tal cual en el ejemplo siguiente, ***ne úme,*** "el/los dos", al igual que en ***íni umétxin,*** "estos dos", iyumétchin, "ambos". [También se utiliza en formas verbales como ***ti-úme-t,*** "nos apareamos o reunimos en pareja"]. (LC: ***uume,*** "dos"; RM: náhuatl, ***ome***).

3

yéi, plural, ***yejyéi,*** por ejemplo, ***úni kuauit-chín gi-pía yej-yéi i-suáya,*** "este arbolito tiene tres hojas", es decir, verticilo de tres hojas cada uno. (LC: yeey, "tres"; RM: náhuatl, ***ye*** o ***ei***).

4

náui, náui túnal, "cuatro días; el siguiente ejemplo ofrece su forma sustantivada, y***-ál-kui-t náui,*** "traen cuatro". (LC: ***naawi,*** "cuatro"; RM: náhuatl, ***naui***).

5

mákuil, la raíz ***ma*** aparece en la palabra ***mapípil,*** "los niños de la mano", es decir, "los dedos", [al igual que denomina una estrella]. ***Kui*** representa

la raíz para “tomar/asir”, por lo cual ***mákuil*** y el náhuatl ***macuilli*** (RM: “para contar los seres animados, los objetos finos, planos, etc., Cinco, literal, mano tomada como cuenta, es decir, cinco dedos”) significan “lo tomado a mano”, “un puñado ***(a handful)***”. En Izalco, ***í-mei*** significa “su mano” y, en la actualidad, se cuenta por manos, cuyo sentido real es cinco (5). (LC: ***maakwil,*** “cinco” con etimología similar; -***mey,*** “mano).

El número cinco (5) ofrece la unidad mínima que se utiliza en la suma de conjuntos. En Izalco a la adición de unidades se le denomina ***púal,*** lo cual se traduciría por conjunto, cuenta o cálculo. La cifra mínima natural de cinco dedos corresponde a la unidad mínima de productos que se comercian, la cual equivale a cinco mazorcas de maíz. Según me comentó un anciano, no se venden menos de cinco mazorcas, lo cual me lo confirmaron otras personas. ***Sem púal*** sería un conjunto (puñado, ***handful***) de cinco mazorcas (LC: ***puwa,*** contar; ***puwal,*** “cinco mazorcas”; ***seempuwal,*** “cinco, flor de muerto”).



Los números del cinco (5) al nueve (9) se utilizan en la suma de la manera siguiente. La adición de los cinco dedos de la mano más los cuatro nudillos superiores del metacarpo componen la raíz ***chiku(a)*** (RM: “En numeración, [el náhuatl] ***chico*** significa la mitad de los dedos, una fracción, puede ser un cuarto de la cuenta entera ***cempoalli,*** veinte, y se compone con los nombres de los cuatro primeros números para formar los números de seis a nueve inclusive”, al igual que los números náhuat a continuación).

6

chikuásen, chuikuásin. Como número entero está en singular, por ejemplo, nikpía ***chukuásin nuechkáuan,*** “tengo seis hermanos”. En plural, el número entero se vuelve sustantivo, de suerte que el narrador relata, ***íjtik ne chijchikuásin yei uélit amapepéta,*** “de los seis, tres pueden escribir”. (LC: ***chikwasiin,*** “seis”; RM: náhuatl, ***chiquace***). (5 + 1).

7

chikúme. (RM, náhuatl, ***chicome***). (5 + 2).

8
chíkuei, chíkei. (RM:, náhuatl, ***chicuei***). (5 + 3).

9
chikunáui, al igual que ***se ímei uan náhui íjpak,*** "una mano con cuatro encima" (ambas expresiones 5 + 4). (RM: náhuatl, ***chiconaui***).

10
um púal, es decir, dos conjuntos o cálculos (2 x 5), al igual que ***úme iméi,*** dos manos. (PA: ***majtacti*** (apartir del diez (10), nótese la diferencia entre Schultze-Jena y Aráuz como si); RM: náhuatl, ***mactlactli,*** "diez", que significa "las dos manos", pero no se utiliza el sistema quintesimal (5) del náhuat para dígitos superiores).

15
yéi púal, es decir, tres conjuntos o cálculos (3 x 5). (PA: ***caxtuli;*** RM, náhuatl, ***caxtolli,*** "quince", lo cual demuestra la ausencia del sistema quintesimal (5) en náhuatl y su especificidad pipil).

20
náu púal, cuatro conjunto o cálculos (4 x 5), así sucesivamente. (RM: ***cempoalli,*** "veinte", una cuenta (1 x 20)).

25
mákuil púal (5 x 5). (RM, náhuatl, ***cempoalli ommacuilli*** (20 + 5)).

30
chikuásen púal (6 x 5). (RM: náhuatl, ***cempoalli ommatlactli*** (20 + 10)).

Esta contabilidad no la transmiten otros escritos, por lo cual puede tener un origen reciente y de uso puramente local. No obstante, en cuanto se trata de mazorcas de maíz como unidad de cálculo, esta manera de contar podría provenir de una antigua forma popular.

En su continuidad, esta numeración llega sólo a treinta (30; sin embargo, anotaré que el cinco (5) reaparece en las centenas (100...)). Al utilizar la multiplicación de ***sem púal,*** conjunto de cinco (5) dedos o mazorcas por tres (3), con el número quince (15), se inicia un nuevo sistema de numeración

el cual se construye también sobre la base de ***sem púal*** con valor de veinte (20). Así, en náhuatl existe el mismo ***cempoualli*** (RM: ***cempoalli,*** "para contar los seres animados, los objetos planos, delgados; 2ª orden de unidades. Veinte, es decir, la cuenta completa de los dedos, que servía de base al sistema numeral"; de ***ce*** o ***cen,*** "uno" y del verbo ***poa,*** "contar") que Oviedo (***Historia***, 1855: 52) anotó como çempual cuatrocientos años antes para la unidad de veinte (20) día entre los pipiles de Nicaragua.

En Izalco, al número veinte (20), cuya raíz perceptiva directa se arraiga en manos y pies humanos, corresponde al conjunto menor de mercancías, tal cual los veinte (20) granos de cacao. Desde el siglo XVI, Palacios (***Relación,*** 1881: 17) informa del tema al referir que en el mismo territorio se calculaba en cifras superiores con granos de cacao. Así cuatrocientos (400) granos de cacao formaban un ***contle;*** veinte (20) ***contles,*** un ***xíquipil,*** es decir, una carga (400 x 20)).

En jeroglifos náhuatl, se encuentran otras formas de contar; pero la idea que pervive entre los ancianos de Izalco es el recuerdo de los granos de cacao como dinero. Estos mismas personas octogenarias no olvidan la valiosa piedra verde o chachíuit la cual, cortada en pedazos, circulaba como moneda hace sólo cien años (es decir, hacia 1830).

Además, como cifra abstracta de cálculo, el número veinte (20) forma cantidades superiores mediante operaciones de cómputo en las cuales se utilizan las expresiones siguientes:

asi
"es suficiente" para completar la suma (LC: ***ahsi,*** "llegar acá, hallar").

gi-pía
"tiene, contiene"; expresa la suma total que se interpreta como "hace/suma tanto". (LC: ***piya,*** "tener").

gi-négi
"se necesita"; corresponde a menos (-) en la resta. (LC: ***neki,*** "querer, desear").

uan
"y, con", expresa más (+).

(íj)pak
"en, de (LC: encima de, sobre)"; expresa más (+).

Ejemplos adicionales se transcriben a continuación:

15
ginégi mákuil pal ási se púal, "se necesita cinco para llegar a un cálculo", (20 - 5). (RM, náhuatl, ***caxtolli***).

20
se púal, un conjunto, cuenta o cálculo. (LC: ***tsunti,*** "veinte manos de maíz"). (1 x 20).

25
gipía se púal uan mákuil, "tiene un conjunto y cinco" (20 + 5)). (RM, náhuatl, ***cempoalli ommacuilli***).

30
úme iméi íjpak ne púal, "dos manos sobre/en/más un conjunto/cálculo". ((2 x 5) + 20). (Nótese la permanencia del cinco (5)).

35
—.

40
úme púal, "dos conjuntos/cálculos". (2 x 20). No forman plural ni ***púal*** ni el verbo que depende del numeral. (RM: náhuatl, ***ompoalli***, "dos veintes" (2 x 20); teóricamente el náhuat ofrecería una denominación quintesimal alternativa, ***chíkuei púal/méi,*** (8 x 5), para todos los números subsiguientes).

45
úme púal uan mákuil, "dos conjuntos/cálculos y cinco". ((2 x 20) + 5).

50
úme púal uan tájku, dos cálculos/conjuntos y medio. ((2 x 20) + 20/2).

55
ginégi mákuil pal ási yéi púal, "necesita/desea/falta cinco para llegar a tres conjuntos", ((3 x 20) – 5).

60
yéi púal. (3 x 20). (RM:, náhuatl, ***eipoalli*** o ***epoalli,*** "tres veintes" (3 x 20)).

100
mákuil púal. (5 x 20). (LC: ***tsunti,*** "veinte manos de maíz"; ***see tsunti,*** "cien mazorcas de maíz (un sonte)"). (RM: náhuatl, ***macuilpoalli,*** "cinco veintes" (5 x 20)).

200
úme iméi púal. (2 x 5 x 20). Dos manos por veinte. (RM, náhuatl, ***matlacpoalli,*** "diez veintes" (10 x 20)).

300
yéi iméi púal. (3 x 5 x 20). (RM: náhuatl, ***caxtolpoalli,*** "quince veintes" (15 x 20)).

400
náui iméi púal. (4 x 5 x 20). (RM: náhuatl, ***centzontli,*** "un cuatrocientos" (1 x 400)).

500
mákuil iméi púal, (5 x 5 x 20).

600
chikuásin iméi púal, ((5+1) x 5 x 20).

800
chíkuei iméi púal, (8 (5+3) x 5 x 20). (RM:, náhuatl, ***ometzontli,*** "dos cuatrocientos" (2 x 400)).

Nótese la divergencia entre operaciones náhuat, combinatorias de sistemas quintesimal (5) y vigesimal (20), y náhuatl, estrictamente vigesimal (20). Así, "3 x 5 x 20 = 15 x 20 = 300" señala dos estrategias numéricas de nombrar lo mismo, es decir, dos sentidos con igual referencia. La permanencia de la mano en las centenas (100…) expresaría una particularidad náhuat inédita, rara vez discutida en la bibliografía sobre Mesoamérica. Más allá de todo universal —la idea de un número— su contabilidad en dos lenguas tan cercanas como el náhuatl y el náhuat muestran amplias divergencias, aún no reseñadas.

ken, ga
cómo, se utiliza para calcular en compras junto a la preposición ga. Así al vendedor de plátanos se le pregunta (LC: keen, "¿cómo?, como"; ka, "que (pronombre relativo); a, en, ¿dónde?, donde"; keeski i-pati-w?, ¿cuánto cuesta/su precio?"; ka keeski?, "¿cuánto es/cuesta (qué (es) cuánto)?"):
—ken timá ga yéi sentavo? "¿cuántas das por tres centavos?"
—chikuásin ga yei! "¡Seis por tres!"
O, el vendedor de dulces de tapa se vanagloria de su mercancía:
—su tikúa, niunimetsmá yei tápa ga úme reál. "si compras, te daré tres tapas por dos reales".
Al no existir oposición entre oferta y demanda, el precio se expresa sin preposición, nikuilíjki sé real kinía, "compré un real de plátanos".

TABLA COMPARATIVA DE SISTEMAS		
quintesimal	decimal	vigesimal
5	10	20
25	100	400
125	1,000	8,000
725	10,000	16,000
3,625	100,000	3,200,000
18,125	1,000,000	64,000,000
90,525	10,000,000	1,280,000,000
453,125	100,000,000	…
2,226,625	…	…

Sea 20: cempoalli; 400: centzontli; 8,000: cenxiquipilli; 160,000: cenpoalxiquipilli; 3,200,000: centzonxiquipilli; 64,000,000: cempoaltzonxiquipilli.

Los términos para el sistema vigesimal provienen del náhuatl o mexicano. (4)

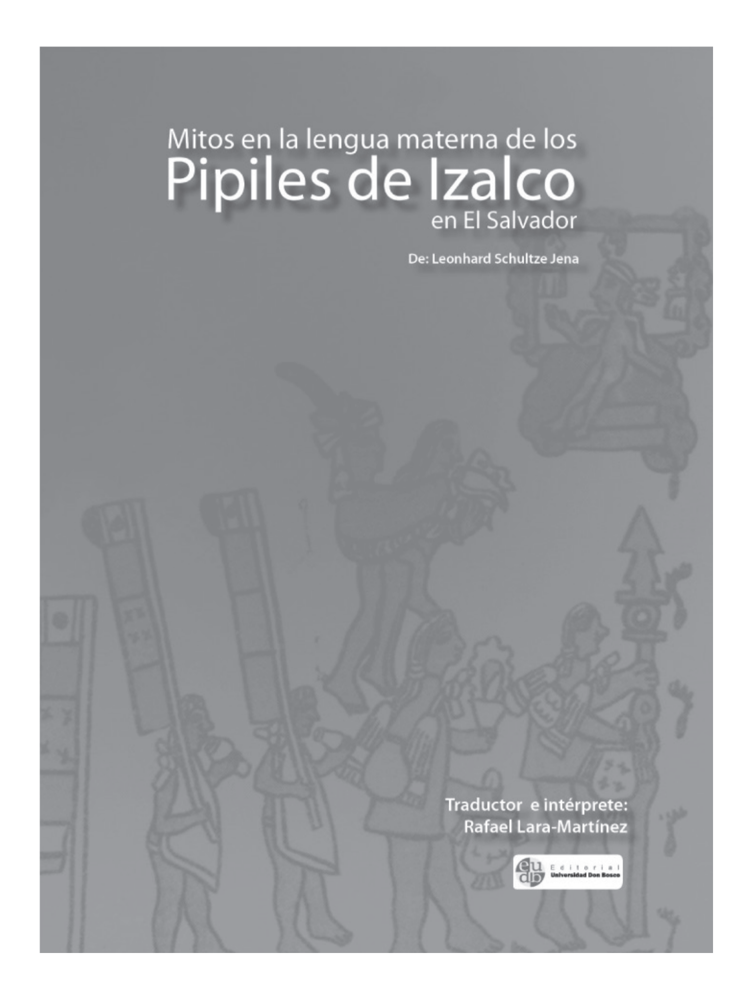
5. HACIA UNA FILOSOFÍA Y LITERATURA NÁHUAT

I. Mitos en la lengua materna de los pipiles

Hace ochenta años, previa a toda globalización actual, existía una antropología globalizada. Uno de los pioneros de la antropología estadounidense, Franz Boas (1858-1942), financió el viaje del alemán Leonhard Schultze-Jena (1872-1955) a El Salvador, en el verano de 1930. El mismo Boas era profesor de Manuel Gamio (1883-1960), uno de los fundadores de la antropología mexicana. Del cuadrilátero internacional —Alemania, EEUU, El Salvador y México— brotaba una inquietud singular.



El centro de una región cultural —la mesoamericana, de México hacia Centroamérica— lo explicaría el margen. Para el caso, se investigaría la frontera sur de esta área, compuesta por el Pacífico guatemalteco, el occidente salvadoreños y el Pacífico nicaragüense. En esa geografía tropical se asentaban los parientes más lejanos de una familia de lenguas panamericana. Su nombre —lenguas yuto-nahuas



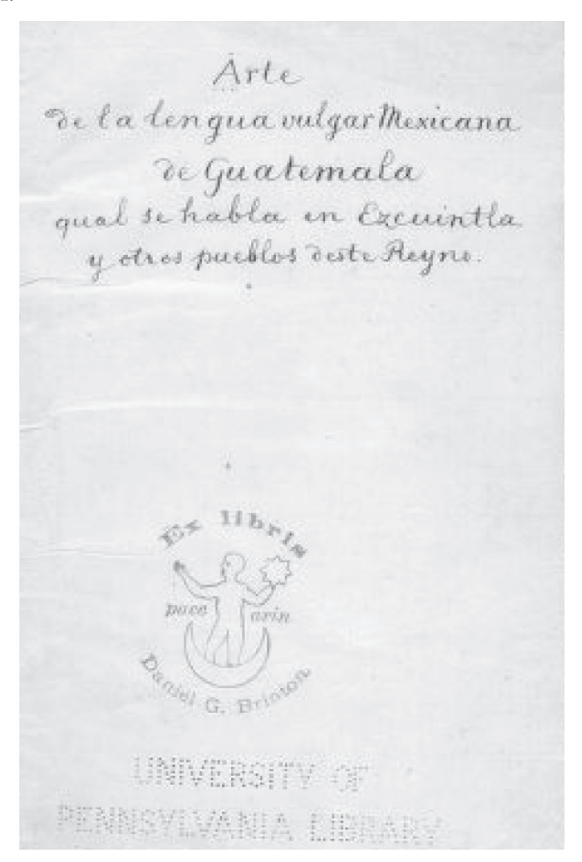
o yuto-aztecas— capturaba ambos extremos. Los idiomas de esta familia se extendían desde el noroeste de EEUU—más remoto que el Aztlán mítico de los mexicas— al norte, centro y sur de México, hasta El Salvador y Nicaragua.

En el istmo, las lenguas náhuat-pipil y pipil-nicarao ofrecían un neto desafío al estudio pormenorizado de los idiomas norteños y de las variantes del náhuatl-mexicano al centro del altiplano. Este reto lo comprendió Schultze-Jena a cabalidad, quien en unos tres meses de intenso trabajo de campo transcribió más de cincuenta relatos en lengua náhuat-pipil. Sistematizar el material le llevó cinco años.

En 1935, en su país natal, publicó ***Indiana II. Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador*** (Indiana II. Mythen in der Muttersprache

der Pipil von Izalco in El Salvador). El texto original se hallaba escrito en náhuat-pipil y alemán. Hasta la fecha no existe una traducción directa al español de los relatos náhuat-pipil, ya que la obra del olvido da cuenta de la memoria histórica salvadoreña. Esta primicia sería el valor de la publicación que el lector hojea entre sus manos.

La compilación de Schultze-Jena reúne el ciclo mitológico más completo en lengua náhuat-pipil. Brinda el ejemplo más complejo de una literatura en un idioma indígena nacional. Todos sus contemporáneos salvadoreños (Luis Gallegos Valdés, comprometidos, etc.) la ignoraron, como el presente se jacta en desdeñarla. El desprecio radica tal vez en el deseo ferviente por no admitir otra modalidad de expresión salvadoreña que no sea la hispana y la occidental.


Arte
de la lengua vulgar Mexicana
de Guatemala
qual se habla en Ezcuintla
y otros pueblos deste Reyno.

Título de la única gramática colonial de la lengua náhuat-pipil de Centroamérica (Biblioteca de la Universidad de Pensilvania, http://sceti.library.upenn.edu/pages/index.cfm?so_id=6742&sequence=43597)

II. Hacia una filosofía náhuat-pipil

Los relatos desglosan una literatura, un pensamiento y una filosofía náhuat-pipil bastante peculiar. La “lengua materna de los pipiles” despliega una “ciencia de lo concreto”. El idioma pipil nos conduce de una codificación particular del mundo a la experiencia de lo vivido o, en sentido contrario, de la experiencia encarnada en el cuerpo humano se asciende a la abstracción del pensamiento filosófico. El simple hecho de hablar explaya una ***filosofía primera,*** un ***Logos*** primordial con una visión particular del mundo. Esta perspectiva singular revela la contribución de la lengua náhuat-pipil al conocimiento humano universal.

El náhuat-pipil ofrece una aritmética que se aparta del sistema vigesimal (20, 400, 8000...) de las lenguas vecinas para convertir la mano con sus cinco “hijos” o dedos ***(maapipil)*** en la base de todo conteo. La primera idiosincrasia de una filosofía náhuat-pipil consiste en fundar un sistema quintesimal (5, 25, 125...), inédito incluso en el náhuatl-mexicano. El número treinta (30) que el náhuatl-mexicano lo expresa ***cempoalli ommatlactli*** (20 + 10) el pipil lo declara ***chikuásen púal*** (6 x 5). No existe una transferencia inmediata del centro a la periferia mesoamericana.

La conversión de los dedos en número se acompaña de una red de símbolos que transforma lo concreto en abstracto, lo tangible en imaginario. Los dedos o ***maapipil*** —los “hijos de la mano”— se corresponden a cinco mazorcas. En su anhelo utópico atrapan una estrella distante, compuesta también en forma de pentágono. De lo que se mantiene como ***tangible,*** la mano y sus retoños, el cuerpo humano se proyecta hacia la agricultura, la mazorca de maíz, hasta culminar en la astronomía, la estrella más distante, también llamada ***maapipil.***

Este simple ejemplo anota una clave distintiva de la filosofía pipil. La abstracción aritmética —número cinco (5), ***maacuil,*** o “lo que se ***man***tiene”— y la astronómica —la estrella distante— se asientan en el cuerpo. De la anatomía (la mano), el pensamiento náhuat-pipil se abstrae hacia la aritmética (cinco) y la agricultura (cinco mazorcas) para culminar en la astronomía (lucero lejano).



“Las manos”, Albrecht Dürer

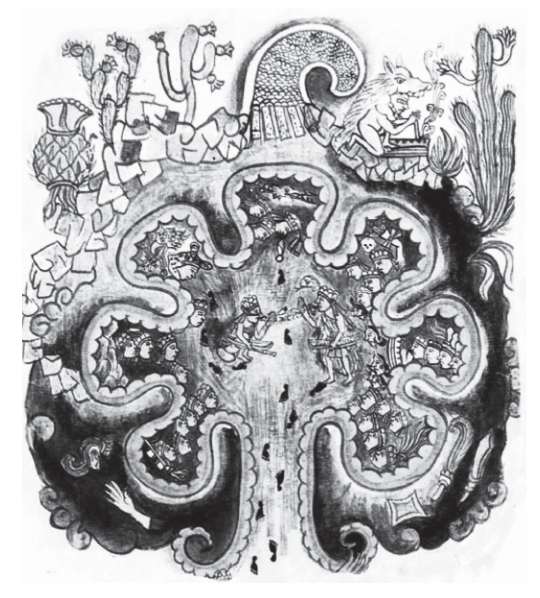
Igualmente, una idea de la historia se arraiga en un órgano específico —el hígado, ***yel***— como centro dinámico de los sucesos que se recaudan y de los que se dilapidan. El juego de complementos opuestos entre la memoria y el olvido —la inclusión y exclusión del pasado— se traduce en el “encuentro-entrañable ***(el-namiqui)***” de los hechos históricos que se guardan con recelo y en la “perdida-entrañable ***(el-cahua)***” de todos los otros hechos que se olvidan adrede o por negligencia.

La abstracción no significa en pipil separación. Significa unión de ámbitos distintos del saber que otras tradiciones filosóficas desgajan en campos autónomos.

III. Hacia una literatura náhuat-pipil

Si esos dos rizomas corporales de la agricultura y astronomía, por una parte, y de la historia, por la otra, demuestran cómo lo humano se proyecta al mundo y al universo, hay que rastrear otras correspondencias semejantes. De lo concreto, de lo palpable y vivido, la filosofía náhuat-pipil se alzaría hacia la contemplación natural y sideral, hacia la mirada pretérita y utópica.

La mayor experiencia mito-poética náhuat-pipil confirma la centralidad del concepto de cuerpo. Al joven aprendiz se le ofrece una manera peculiar de iniciarse a la vida adulta y a los misterios religiosos. Debe explorar las entrañas de la tierra como un organismo vivo y palpitante semejante al humano. A su interior oscuro y hueco se penetra por cuevas u orificios que desde antaño presiden el nacimiento y la muerte de lo existente. En lo subterráneo existen mundos paralelos y primordiales al nuestro. También existen mundos venideros y utópicos.



Chicomóztoc, lugar de las siete cuevas

Las grutas las llaman ***Chicomóztoc*** al norte en el altiplano. Su nombre propio, lugar de las siete cavernas equivale al igual número de aberturas del cuerpo humano, de las superiores —los ojos, oídos, fosas nasales y boca— a las inferiores, la uretra o la vulva y el ano. De esos huecos recónditos de la Tierra brota todo lo viviente, como hacia esas cavidades retorna todo lo muerto.

Ahí nace ***Nextamalani*** —Venus, en su calidad de estrella matutina, la molendera de ceniza y tortilla. Desde una ciénaga barrosa, el lucero de la mañana se remonta en vuelo para anunciar luminoso la llegada del nuevo día y la preparación del alimento cotidiano: la tortilla de maíz. El cosmos se halla

en el hogar ***(cal, chan)***, ya que el universo es la casa ***(cal)*** de todo lo viviente y del ser humano.

Al explorar el organismo vivo de la Tierra, el joven novicio náhuat-pipil anticipa la experiencia mito-poética del mexicano Juan Rulfo al descender por las peligrosas grutas que, de la epidermis terrestre, lo conducen hacia su entraña más recóndita, a la más oscura gruta o víscera terrenal. El neófito pipil es un Dante que explora los múltiples recintos de los infiernos en busca de la identidad histórica del grupo.

De ese sitio lúgubre y contradictoriamente esperanzador, rescataría los tesoros más preciados. Redime las múltiples almas de las cosas que habitan el mundo terreno. La energía oculta de lo vivo —***túunal, yúultuk***— se la entregan los seres que habitan el inframundo. Se la retribuyen los ancestros. El neófito pipil la recibe a manera de regalo y don precioso para renovar el presente que se despliega en la superficie de la tierra ***(taltikpak).*** En ***taltikpak,*** el mundo terrenal de los humanos y mortales se desarrolla por la acumulación de gracias que colecta del antaño.

En obsequio supremo, el novicio obtiene los huesos, la materia dura y perenne del cuerpo. Como la piedra de la Tierra y la semilla del fruto, por su dureza permite la regeneración de lo vivo. Hay que rescatar la triple osamenta de lo vital: semilla, hueso, piedra para que el antaño florezca y fructifique el presente. Para que lo añejo se recree en utopía. Tan verde como la esperanza, cada primavera ***(xupan)*** la comunidad pipil resurge tan incandescente ***(chíiltik)*** como el sol del levante, ***kankisatúunal.***

No hay presente que no proceda del pasado como todo ayer engendra el día de hoy. El descenso a los infiernos imparte una lección de historia vivida inscrita en el cuerpo. Al transformar a los cadáveres en ancestros, los habitantes del ***taltikpak*** inauguran la imaginación humana.

Los muertos son la semilla de lo imaginario, de la política del presente y la temática central de una literatura. De una literatura gratificante. En gratitud a los dones que los humanos reciben de la Tierra, en contra-don la abona con su propio cuerpo difunto cada primavera.

IV. *Ne Tepehua*

El nacimiento prodigioso de la figura divina por excelencia —los Tepehuas— atestigua la semejanza entre la semilla del fruto y la matriz de la mujer, ***xinaach.*** El almácigo natural y el humano se agrupan bajo un solo término de cuya unidad (1) brota lo múltiple e infinito (n + 1), los vástagos de una sola madre.

La progresión sucesiva de los números imita lo concreto. Calca el desperdigarse de los granos del fruto de un morro ***(uájkal)*** cuyo duplicado humano la exhibe una cabeza maternal cercenada ***(tsuntekúmat)***. De nuevo, se observa el salto hacia el empíreo. De lo palpable, la cabeza-morro conduce a la abstracción numérica ilimitada.

Desde su entierro o siembra ***(tuuka)*** uterina, la matriz se yergue en árbol. Sus semillas se esparcen hasta procrear retoños ***(pilauan),*** vegetales y humanos a la vez. Como la mano punteada en cinco mazorcas, el árbol reproductor se alza hacia la estrella más distante. Alcanzar astros con los brazos y ramas —***may***— funda una arista de la utopía cósmica pipil. Este ideal advierte que el cosmos es un hogar y que el hogar es un cosmos. Cada día, al poniente (kalikatúnal, kan kalaki túunal), "el sol (túunal) entra (ak(i)) a casa (kal)", como el ser humano se interna al reposo nocturno. Ambos duermen y sueñan.

Al igual que el morro sucede con la mazorca ***(sinti).*** Al desmigajarse hace que la unidad se coloque al origen de la diversidad del grano. Al origen de los pueblos, de sus culturas y lenguas. Contrario a la globalización en boga, el mito pipil observa la manera en que la diseminación de lo Uno (1) y lo homogéneo genera la diferencia y lo heterogéneo (n + 1). En el desmembramiento, los múltiples granos, y la polarización —el fruto/cuerpo vs. los granos/hijos— se conjuga el destino humano en su variedad cultural. La mitología pipil celebra la pluralidad de los pueblos. Festeja su dispersión desmedida a partir del ***Big Bang.***

Ne Tepehua —las figuras míticas de lo colectivo singular— nacen de la división de lo único original para engendrar la multiplicidad de lo viviente: plantas, flores, animales, piedras, etc., en don gratuito al ser humano. ***Ne***

Tepehua es/son "Los Tepehuas". Son los múltiples granos que se desgajan de lo Uno primordial: morro, cabeza materna cercenada, y mazorca.

El Cosmos se unifica en la ***semilla*** unida a la mazorca. Se unifica en los granos almacenados del morro, calco de un cuerpo humano integrado. El Cosmos se separa en su manera de exponerse a la vista, siempre disgregado y distinto, mutilado. Cada ínfima fracción de lo múltiple reproduce la entidad primigenia total. Así lo anuncia la biología y la física actuales bajo el concepto de lo fractal. El universo semeja un conjunto complejo en el cual las partes son similares al total, en algún sentido, tal cual el helecho siguiente



Helecho
Imagen fractal del cuerpo de "la Madre-Morro en fragmentos" de Los Tepehuas cuyas secciones menores reproducen la totalidad

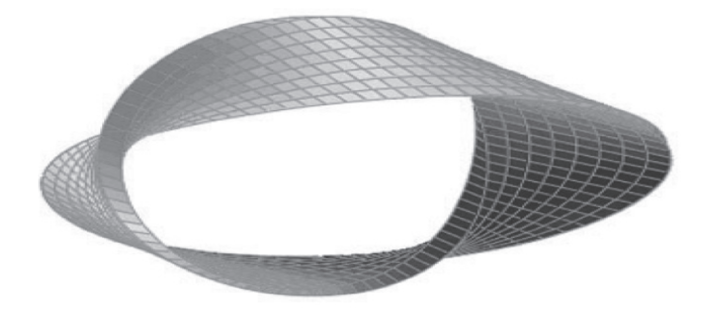
Los Tepehuas dispersan las aguas y reproducen la vegetación en prueba que la disemi-***Nación*** de la riqueza natural exhibe el modelo de toda identidad social. En prueba que lo más esencial y propio a la existencia humana se recibe en gracia. Esta dádiva terrenal se comparte como materialidad de lo común. La comparte una comunalidad que funda un mundo colectivo y múltiple en la utopía social.

V. El Universo

Entre su jugueteo juvenil y su señorío regio, la figura mítica de lo Uno y lo Múltiple, ***Ne Tepehua,*** enlaza el infinito matemático (n + 1) a la imagen del yagual en ADN. En su conjunto, los Tepehuas y el yahual forman el Universo y el Multiverso.

Lo diverso que se ofrece a la mirada participa de un solo movimiento cósmico. También la Vía Láctea —***Mixpanti,*** "cerco brumoso o lo que ocurre ante los ojos"— interviene en esa diseminación sideral. Toda creación consiste en disgregarse a partir del ***Big Bang,*** del desmembramiento original.

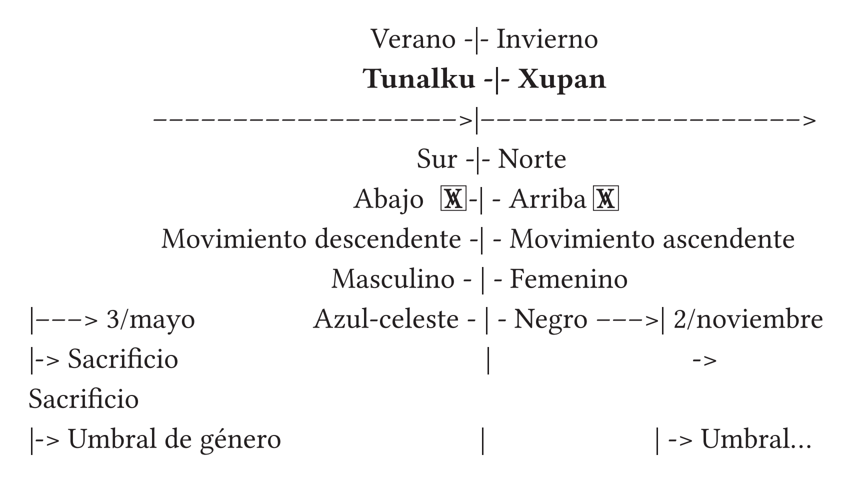
Mu-yaualúua, yawalua, "dar(se) vueltas (girar, rodar)" describe la acción unificada del Universo entero en su movimiento armónico y estacional. Su sentido concreto proviene de ***yaual, yawal,*** "trapo [para] colocar tinajas, órbita". Su parábola evoca el "enroscarse, enrollarse, el formar ondulaciones, hablando de una serpiente". Su torsión se arquea como cinta de Moebius en la cual lo Uno se desdobla en sus opuestos complementarios. Da lugar al ***Tiempo*** y a las posiciones, arriba/abajo, norte y sur.



Cinta de Moebius, imagen del yahual o movimiento del Universo

El movimiento de rotación planetario impone el ciclo de las estaciones por influencia de los astros máximos y de las estrellas. Lo Uno se divide en una Dualidad de corrientes inversas, complementarias y mutantes, que genera las estaciones. En el giro sideral acaece el ciclo anual de temporadas —verano/sol/seco; invierno/lluvia/húmedo— al igual que una vuelta descendente hacia el sur y ascendente hacia el norte, tal cual lo resume el recuadro siguiente. Su representación ideal a tres dimensiones la ofrecería una revolución

con/sin rotación moviéndose a la vez sobre un eje vertical (véanse las representaciones de la banda de Moebius y la de Escher las cuales deberían hallarse en movimiento continuo).



Verano -|- Invierno

Tunalku -|- Xupan

––––––––––––––––––>|––––––––––––––––––>

Sur -|- Norte

Abajo ☒-| - Arriba ☒

Movimiento descendente -| - Movimiento ascendente

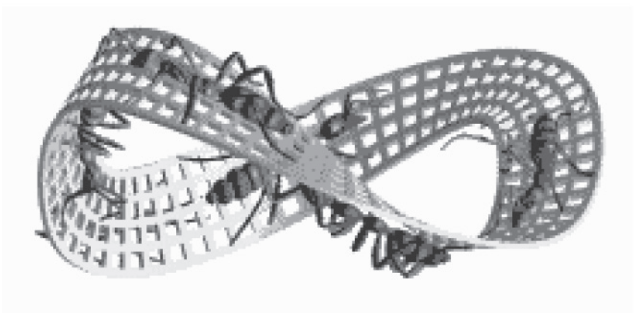
Masculino - | - Femenino

|–––> 3/mayo Azul-celeste - | - Negro –––>| 2/noviembre

|-> Sacrificio | ->

Sacrificio

|-> Umbral de género | | -> Umbral...



El *yahual* según Escher

Los regentes de cada una de esas dos épocas se le atribuyen al Sol y a la Luna. Así lo explicitan el nombre propio para el verano —***tuunal-ku*** o “estación asoleada/del sol” (***-ku,*** “locativo, en”; en náhuatl clásico, ***tonalco, tonalli,*** “ardor, calor del sol, verano”)— al igual que el versículo siguiente. “Ella [la luna, una muchacha] es la patrona del invierno/lluvias”.

Su madre, una anciana, le concede una neta filiación de género a ambos: el Sol, hermano mayor; la Luna, hermana menor. La división adquiere un sesgo suplementario. La partición del Tiempo, el espacio, las estaciones, los colores, el ascenso y descenso del Universo, etc. desemboca en la división humana sexuada y en su ciclo de transformaciones conflictivas hacia lo

opuesto. Desemboca en su unión amorosa y combate interminable, en una ***erotomaquia*** o lucha amorosa.

El conflicto de lo dual lo mitigan el sacrificio y la conversión de los opuestos, el paso de las estaciones y de los géneros fluidos y reversibles. Los géneros se multiplican como cambian las fases de la Luna y como se mueve la cinta de Moebius. Hay conversión de lo masculino en femenino, viceversa, tal cual se intercambian las estaciones entre lluvia y sequía.

El sacrificio, por su parte, lo regula una ley semejante a la termodinámica. La energía anímica no se crea ni se destruye sólo se transforma, de lo inorgánico y frío a lo orgánico y cálido, viceversa. De la tierra, de su propia sangre ***(yesíu)***, nace la flora que de ella se alimenta, las plantas que succionan el líquido vital de lo terrestre. De ellas se alimenta la fauna la cual, a su vez, alimenta a los seres humanos.

Queda por cerrarse el ciclo de mutación de la energía anímica. Si los seres humanos se nutren de frutos y animales —que en arco iris disfrazan la sustancia opaca del subsuelo— la Tierra demanda sustentarse de la misma sangre humana que vive a sus expensas. En las dos fechas claves de las transformaciones, el sacrificio humano —***sacrum-fecere,*** el hacer lo sagrado por un crimen ritual o por la guerra— se alza como ofrenda suprema a la Tierra, quien mantiene toda existencia. El ciclo termo-sacrificial es el siguiente: ⊠ Humano ⊠ Tierra ⊠ Flora ⊠ Fauna ⊠ Humano ⊠. En un sentido biológico estricto, comer significa sacrificar, es decir, apropiarse de una energía anímica ajena para preservar ven vida a un organismo.

VI. Coda

En los relatos náhuat, hay más temáticas vigentes, ya que toda unidad (1, ***Mixpanti***), aún la más sencilla, se desdobla (2, ***Tunalku-Xupan***) siempre hasta alcanzar el infinito (n+1, ***Ne Tepehua***). Según Fray Andrés de Olmos (1485-1571) la rotación del yahual —el desmembramiento del morro-cabeza o ***Big Bang*** — sería uno de los nombres que sin linde se le otorgan a lo Innombrable. A lo Innumerable y Único. "¡Oh Hijos míos! quizá alguien diga ¿cuántos nombres de Dios hay? Pues hay muchos aquí en la tierra, pero uno solo en el cielo" (Olmos, ***Tratado sobre los siete pecados*** (1551), 1996: 61).

Ne Tepehua

Tepehua
[dueño de los cerros:
(dios prehispánico)]
véase Apéndice 5
227r.

5. LOS NOMBRES QUE DABAN A DIOS

(Traducción de los textos de los ff. 227r. y 227v.)

Dueño de lo cerca, dueño de lo junto. Dueño del mundo (lit. dueño de lo sobre de la tierra). Dueño del hogar. Dueño de la casa. Dueño de las criaturas e.d. oh él por quien vivimos. Dueño de las barrancas. Dueño de los cerros. Dueño de los peñascos. Humillador de la gente. Elevador de la gente. El que crea a la gente. El que hace lucir a la gente. El que hace brotar como árbol a la gente (fig. el que hace prosperar a la gente). El que funde a la gente como si fuera oro e.d. creador. El que taladra a la gente como si fuera jade e.d. creador. El que pinta a la gente como si fueran flores. El que exalta a la gente. El que crea a la gente. El bienhechor. Nadie es como él. Nadie es su semejante. Nadie — le hable. Nadie se excusa de él. Es el único. [sin traducción].

Dios es gran señor

Dios solo manda, es el único, todopoderoso, creador de la gente, bienhechor, engendrador, misericordioso, dador de la vida, consolador, regocijador a la gente, enriquecedor de la gente, glorificador de la gente.

Andrés de Olmos. ***Arte de la lengua mexicana y vocabulario*** (1547). México, D. F.: UNAM, 1935-1975. Thelma D. Sullivan.

Le confiero al lector el quehacer de descifrar los textos náhuat-pipiles y su traducción poética. Por su propia experiencia de lectura, desentrañará otras temáticas que componen una filosofía náhuat-pipil. Desentrañará una

filosofía salvadoreña, olvidada pese a su arraigo subterráneo y esencial en el terruño. La cuestión crucial es sencilla. Hay que rescatar el aporte singular del pensamiento pipil al conocimiento humano universal.

Tal es la tarea que en Comala me encomiendan los muertos, los cadáveres hechos ancestros. Quienes pululan a toda hora para recordarme con el viento mi pasado y mi destino. Ojalá ese quehacer lo asuman también todos los lectores. A mí solo me resulta imposible realizar esta labor. El quehacer de recuperar una literatura indígena es obra colectiva, sin la cual América Latina queda truncada.

II.

Literatura Mestiza



6. MASCULINIDAD, ETNIA Y PAISAJE
Invención del espacio literario salvadoreño

Si el joven acaudalado sabe recitar a tiempo en el espléndido salón un hermoso soneto a algunas manos blancas y adorables, o a algunos labios encendidos de sangre virgen, se llevará doble palma en las batallas galantes, a fe mía. Rubén Darío, "Carta literaria. Señor Don Vicente Acosta". En: Vicente Acosta, ***La lira joven*** (1890)

Dentro de los rescates actuales de la historiografía artística nacional, destaco ***la Antología del modernismo en El Salvador*** que prepara Ricardo Roque-Baldovinos. Se trata de una compilación que rastrea el quehacer poético y narrativo en libros y revistas literarias del cambio de siglo antepasado. La introducción replantea el auge del modernismo en el país más allá de un "mito gavidiano". Esta leyenda lo imagina como "un [simple] problema de versificación" que adapta el alejandrino francés al castellano. La selección recoge una muestra representativa de "cinco poetas y cinco narradores".

El modernismo —nos asegura— propone una "nueva sensibilidad". Se trata de una esfera artística que "encuentra su inspiración en lo fugaz, lo insólito, el carácter cambiante y mutable del mundo de finales del siglo XIX". Este cambio abrupto responde a la "expansión mundial del capitalismo", a lo que ahora llamaría despegue de una sociedad global. Bajo esta influencia, el arte en general —la literatura en particular— se sitúa en un espacio inédito. Decae el ideal renacentista de un "hombre de letras" que abarca todos los campos del saber y con su conocimiento racional contribuye a fundar naciones. El prototipo agónico de este modelo omnisciente lo representa Francisco Gavidia (1863?-1955), quien anhela conciliar ciencia y arte al igual que inventar "una lengua pura, transparente con la razón".

La "nueva sensibilidad" la encarna Arturo Ambrogi (1875-1936) quien rechaza la grandiosidad que se le depara a la literatura para volcarla hacia lo efímero, momentáneo y cotidiano. Él mismo reconoce que "los artistas americanos aman con entusiasmo, la novedad [la] nota atractiva y cautivante". Más que cuestión de personalidades —opciones individuales— se trata de producción de subjetividades colectivas que utilizan la "vía de la escritura" como medio para expresar el sentir generalizado de una época. Por ello, no basta concentrarse en poetas que como "demiurgos" iluminan el quehacer intelectual de su nación.

En cambio, se trata de comprender que los escritores no serían nada sin los espacios institucionales —"revistas, sociedades literarias, veladas, mercado editorial, mecenazgo"— que apoyan su labor artística. Roque-Baldovinos revisa fuentes primarias olvidadas por antologías previas: ***El Fígaro*** (1894-1895, cincuenta y un números) ***La Juventud Salvadoreña*** (1889-1897) y ***La Quincena*** (1903-1907). Minuciosamente, de esas publicaciones recopila la obra de diez escritores cuya temática central comento en seguida. Destaco lo común a esas personalidades que de Gavidia —pasando por Román Mayorga Rivas (1864-1925), Vicente Acosta (1867-1908), Francisco Herrera Velado (1876-1966), entre otros— hasta culminar en Ambrogi e Ismael G. Fuentes (1878-1934) fundamenta el despegue de un espacio literario salvadoreño.

Lo definimos como campo exclusivo de sensibilidad mestiza, urbana y masculina en el cual sus antónimos —indígena, rural y femenina— se presentan como objetos de una visión colonizadora moderna. A esta mirada le corresponde definir su propia subjetividad colectiva, civilizada, en contraposición a una diferencia étnica, social y de género que remite hacia el margen de su centralidad cultural. No resulta asombroso que las mujeres "respetables" no debían hablar ni dar de que hablar", según el paradójico contrasentido: "hombre público" contra "mujer pública", ambos sin referencia al hecho de "publicar". Asimismo no me sorprende que los poetas modernistas se apropien de lo indígena para construir un imaginario nacional, a la vez que lo conciben viviendo en el pasado. El auge de la modernidad salvadoreña —la invención de su literatura y, veremos, de un imaginario visual que anticipa la plástica— irrumpe como espacio que le niega a la diversidad étnica, social y de género su derecho a la expresión.

II.

Me concentro en tres temáticas: mujer, indígena y paisaje. Por simple lógica de oposiciones binarias —como objetos que definen una mirada poética— me remiten al sujeto masculino, mestizo y urbano cuya prerrogativa de análisis imagina el mundo a su servicio. Esta atención predominante en la cuestión étnica y de género no olvida que tímidamente en la escritura modernista se augura una crítica de la doble faceta de su época, modernidad y modernización. Sirvan de ejemplo los dos fragmentos siguientes de Gavidia y Acosta. El uno cuestiona el saber científico que encierra el conocimiento mítico ancestral en un "museo" desacralizado, mientras el otro discrepa con un fin monetario que

destruye naturaleza y con el avance imperialista estadounidense que absorbe perjudicialmente a las otras naciones.

“Hoy [ídolo] huésped de un museo, ve el ultraje
Con que la ávida ciencia te acapara
Hoy descifro en la mueca de tu cara
La noción de belleza del salvaje”. (Gavidia)

“¡Oh bosques encantados! No es tiempo todavía…
Mas ya se escucha el paso de la potente raza;
Los bárbaros del ***dollar,*** los hunos del Progreso,
¡Oh bosques! A destruiros vendrán como avalancha”.

“Aprestan ya las águilas bizarras.
Del clarín a las roncas vibraciones,
Para la enorme caza de naciones
El corvo pico y las potentes garras”. (Acosta)

Pero estas denuncias decaen frente al gran tema de la poesía modernista salvadoreña que anhela someter a la mujer a los deseos masculinos, así como relegar al indígena a lo pasado moribundo y acotar el paisaje dentro de una exaltación costumbrista. En esa escritura restrictiva —masculina, mestiza y urbana— se colman los primeros balbuceos de un arte nacional.

Si la poesía amorosa precisa el tema generalizado de la antología, este común denominador lo explica la importancia que una fantasía masculina desempeña en el despegue de la sensibilidad moderna. Más que denuncia política o conquista de un ultraterreno metafísico, la literatura emerge como posesión viril del cuerpo femenino. Esta captura imaginaria de la mujer presenta varias modalidades. Puede simplemente concebirse como ansia de unión amorosa en la cual la lírica funciona de cortejo nupcial.

“Trae el soplar la brisa, ruidos, besos, pasión,

Himnos para el amor”

Por aquel rudo templo,
Pasa una bendición

Que es divina oración". (Gavidia)

"Cerca, los dos muy cerca, aquella noche
La niña de mi amor estaba pálida

Llevé a mis hombros, y en su frente casta
Puse en beso apasionado en el alma

Brotaron rosas en su faz nevada". (Mayorga Rivas)

"Mi fogoso alazán...
Partamos, que te aguarda
Quien por tu amor no teme ni la muerte.
Prisionera en mis brazos mi sultana". (Acosta)

Desde su primera página el Semanario El Fígaro establece una distinción entre escritor y lectora como dos espacios —público y privado— que demarcan diferencias de género estrictas. Más que innovación, la expresión modernista masculina se entiende como antiguo galanteo que el "mago admirable" de la palabra —el poeta— vierte a los "pies" de su Musa —la belleza femenina— al colmar caballerosamente su "capricho".

"De aquella tierra de la sal y del garbo, del rico atavío y del ingenio que prodiga, de allá viene sonriente y triunfador, este mago admirable, que tiene una frase galante para vuestros ojos decididos, lectoras mías, y que como arroja capa y sombrero en homenaje a unos pies diminutos, así esgrime el arma en defensa de los fueros de la belleza, a la antigua usanza de los apuestos caballeros, que en noble lid rendían la vida por un capricho de su dama". (Lohengrin (Víctor Jerez), Tomo I, No.1, 11/octubre/1894: 1)

Más confusa la poesía anuncia la obsesión de los poetas por realizar la cópula con una virgen. La búsqueda de la ingenuidad y pureza femenina no sólo la manifiesta la ocurrencia explícita del término, más de treinta repeticiones en un breve corpus. También la evoca la múltiple aparición de lo blanco y el terrible temor por que la pureza de la amada la mancille la simple mirada de reojo que le propicia el deseo de otro hombre.

Si en Gavidia los laureles de la poesía los colma el cuerpo de una virgen, en Mayorga Rivas, Solórzano y Fuentes su ansia de posesión —diría Acosta—

son “esa flor”, “un ave”, el material mismo que compone la poesía: “un busto pequeño de mi bella amada/¡Oh! mi musa”; “en el amor está la inspiración y la poesía” (Solórzano). En Fuentes, la potencia de la mirada hace de los ojos viriles “puñales” y de la fémina observada, la víctima de una violación que merece la pena capital.

“Yo era un bramán conocedor del Veda;

Oyendo mis cantares y refranes

En premio dispusieron cierto día,
Obsequiarme una virgen los bramanes.
Y eras tú, mi Aogandyra enamorada”. (Gavidia)

“Su cuerpo virginal de rosa y nieve”. (Mayorga Rivas)

“Cincuenta jóvenes vírgenes”. (Juan Antonio Solórzano)

“Yo había creído encontrar en ti la virgen de Ossián”. (Ismael G. Fuentes)

“Había un joven moro que clavaba sus pupilas centellantes en el rostro de la bella Zaíra [...] esa mirada tenaz y fija en su novia [...] sepultó en su seno blanco y turgente la finísima hoja del puñal”. (Fuentes)

En el caso particular de Acosta, existe una íntima relación entre masculinidad poética y ***voyeurismo*** crónico tal cual la documenta Julio Alberto Martí (Renato Girón) en su opúsculo ***Vicente Acosta. Introductor del modernismo en Centro América*** (1942). Esta manía varonil la verifica la recopilación de su poesía temprana —***La lira joven*** (1890)— dividida en cinco secciones: “Notas diversas”, “Una docena de cromos”, “Líneas y toques”, “Álbums y tarjetas” y “Eros”. Los últimos dos apartados —“Álbums y tarjetas” a mujeres, sesenta y cuatro poemas, y “Eros” viril, catorce— ocupan un sesenta por ciento de la totalidad.

“Acosta [...] amaba escribiendo versos y enamorando mujeres [...] fue siempre un galante enamorado. Muchas mujeres se desvivían por obtener un cumplido poético suyo. Sé de cierta ocasión que Vicente se pasaba días enteros hasta con sus noches, en un banquito de la Plazuela Morazán de San

Salvador, viendo, con mirada de ensueño hacia una casa de enfrente en donde vivía una señorita de belleza imponderable". (Girón)

La obsesión histérica por el cuerpo de la mujer la encarna Andrés, futuro "sacerdote modelo" tan "devoto de una hermosa Magdalena", de quien se enamora (Ambrogi, ***El Fígaro,*** Tomo II, No. 21, 16/oct/1895: 163-168). En "un rapto de reconcentrado misticismo" —según el rector del seminario— "profanó la santa imagen", desnudándola al tiempo que implora amor de la fría efigie religiosa: «"ámame mujer"».

Dentro de esta enfermiza posesividad por la mujer —ante todo apropiarse de la virgen— su raza blanca la descubre como emblema reiterativo de la pureza. La blancura calca el cuerpo inmaculado que desea poseer el poeta como materia prima de su composición escrita.

"Admiré la blancura de tu frente

doblé ante los altares la rodilla". (Gavidia)

El poeta "ya se cree inspirado [...] e invoca a Palas Atenea, la rubia diosa de los ojos azules". (Solórzano)

Lo blanco caracteriza todo "sueño místico", elevado y puro por el cual el poeta asciende más allá de la experiencia cotidiana y banal hasta identificarse con figuras angelicales y celestes. Lo albo expresa la nobleza metafísica de la poesía. El color racial —cutis y cabello— trasciende toda implicación material para insinuar un valor ético superior.

"En la calle, nos esperaban una multitud de niñas y niños rubios vestidos de blanco. A ninguno pude conocer. Eran divinamente bellos. —Son angelitos [...] y el altar que sostenía a la Virgen Blanca [...] los monaguillos rubios agitaron las campanillas". (Solórzano)

En ausencia de la virgen, aflora una sexualidad deforme que dialoga con la prostituta como posible compañera. Quizás virgen y ramera exhiban opuestos complementarios que redondean una sola dualidad figurativa. Pureza y mácula se reúnen en una unidad que engloba los antónimos. La figura de "la pecadora" la completa la ***femme fatale*** cuyo amor augura la muerte del amante.

“Antes no eras así. Tú eras humilde,
            y hoy eres orgullosa;
el pudor te encendía las mejillas,
y hoy te las pone la lascivia rojas”.

“Aquellos hombre de ciencia, de cerebro frío y alma impasible [...] —¡Louisa! Ellos me dijeron que tú eras mi muerte; ellos me dijeron que tu amor me mataría!”. (Mayorga Rivas)

“¡Ay! A veces vosotras, las mujeres,
Sois venenosas como ciertas flores

Tu belleza magnífica atesora

De que, si ese conjunto se remueve,
Quede sólo la impura pecadora
Como el fango en la calle cuando llueve!”. (Acosta)

Los riesgos de la unión carnal los consigna la muerte. El erotismo viril acaba en la extinción de alguno de los amantes y en el tinte negro que evoca cementerio y defunción. Acaso en contraposición a lo blanco la oscuridad de la piel evocaría valores inferiores —como “los deseos” en Acosta— que justifican la jerarquía racial y social en una de las escasas escritoras modernistas, Rafaela Contreras de Darío.

“Era austero y sesudo

Hojeaba triste un libro amarillento,
Cayó, convulso y torvo, de su asiento

El libro extraño, y que, al abrirlo, hallara,
Unos cabellos de mujer muy blondos”. (Mayorga Rivas)

“En el féretro negro de la noche”.

“Estremecen tu cuerpo delicado
Los gritos de la carne –la pantera
Que en el negro cubil de tus deseos

Se desespera y se retuerce hambrienta—
Para clavar su garra despiadada
En tus núbiles formas ¡pobre enferma!". (Acosta)

"No era blanco como aquél [el niño rico], pero a su color, algo moreno [el niño pobre]". Rafaela Contreras de Darío

Con mayor peligro resulta que cuerpo femenino y droga se confundan en su consumo adictivo. En Ambrogi el acto carnal equivaldría a una inyección de morfina. Más explícito, en J. Antonio Delgado, la seducción se compara a la ingestión de "la copa de ajenjo" que "la pálida virgen" —cual Eva primigenia— le tiende a su amante "embriagado" de antemano por la simple visión de la fémina.

"La mundana es morfinomaniaca [...] oprimen sus senos erectos, que tienen formas lujuriosas y palpitaciones locas". (Ambrogi)

"Si entonces a mis labios la copa llevaba
La pálida virgen de dulce tristeza". (Delgado)

De esta omnipresencia de una figura femenina imaginada por el hombre —casi absoluta ausencia de escritoras— surge como espacio poético modernista el privilegio de una fantasía erótica masculina. Su inventiva poética se regocija en elaborar una mujer maleable a imagen de su deseo, sea este apetito bondadoso en su satisfacción, o bien culmine en la tragedia mortal o drogadicta. Acaso aquellos rituales de iniciación que las sociedades primitivas conciben —para marcar el paso de sus miembros de la infancia hacia la madurez— la novedad del modernismo los reviste bajo el ropaje del arte. La propia efigie alegórica del modernismo —Rubén Darío (epígrafe inicial)— concibe "un hermoso soneto" como "doble palma en las batallas galantes" que mantienen los aguerridos machos por acaparar mujeres de "manos blancas" y "sangre virgen". La poesía modernista salvadoreña se regodea en explayar una masculinidad obsesiva en su erotismo.

III.

Igualmente ambigua surge la figura de la diversidad étnica nacional. Siendo de extracción urbana, lo rural se les presenta a los escritores como "pintoresco

sitio (Solórzano), o lugar de esparcimiento: "ligera temporada en que he gozado mucho [...] escapatoria para nosotros que trabajamos con el cerebro" (Ambrogi). Quienes "gastamos nuestras vidas en llenar la columna de un periódico", el campo se "nos" ofrece como lugar alejado para "purificarse la sangre" (Ambrogi).

Esa misma distancia —ya no espacial sino temporal— se intercala entre el poeta y los pobladores rurales. Gracias al modernismo la literatura hace suyo el tema indigenista, pero de tal manera que lo reclama lema caduco y pasado. Poemas como "Tep-Ta. Leyenda indiana" de Carlos A. Imendia, "Lempira (personaje indio)" y "La corte de Atlacatl" de Acosta reconstruyen imaginariamente la magnificencia fabulosa de una realeza ancestral sobre la cual se asienta la nacionalidad salvadoreña actual. En momento alguno advierten que esa exaltación presupone una distinción temporal que remite lo indígena a lo abolido.

"Recuerda de su América salvaje
Sublimes glorias de pasadas fechas". (Manuel Álvarez Magaña)

En el presente modernizador, sólo hay sitio para el indígena como encanto arqueológico vetusto. No nos extraña que desde esa época hasta la actualidad, la esfera cultural salvadoreña se satisfaga en rescatar reliquias para enaltecer su identidad mestiza, a la vez que rechaza concederle a los grupos indígenas los más elementales derechos a vindicar su identidad presente. En su censura por el indígena vivo, el modernismo se augura como horizonte insustituible del arte y política nacional, que aún añora la equivalencia absoluta entre raza y nación: "El Salvador, país mestizo".

Un sitio similar se le depara al paisaje. En varias décadas, poesía y narrativa anticipan el auge de la pintura regionalista e indigenista salvadoreña, la esfera plástica en sí. La palabra escrita augura el advenimiento de la imagen pictórica, como si el ojo que ve es aquel mismo que antes escribe. La letra antecede la visión, ya que la mirada gráfica del paisaje sólo observa aquello que previamente la mano traza en escritura. Como lo predice Acosta —"Qué asunto para un cuadro, la tarde que moría/entre ondas de celajes de mágicos colores"— la poesía paisajista requiere que la complemente la imagen visual ***(La Quincena,*** Tomo II, No.1, 1/ab/1903: 23).

No me asombra que la primera edición ilustrada de ***El libro del trópico*** (1907) de Ambrogi date de 1955 (ilustraciones de Luís Ángel Salinas, Figura I-II). Ese medio siglo diseña el retraso de la imagen con respecto a la palabra, aun si la plástica regional surja varias décadas antes. Hacia el cambio del siglo antepasado —hacia el despegue del regionalismo literario— pintar lo que se mira y escribe —el paisaje tropical salvadoreño y sus pobladores— resulta quehacer impensable. Por 1880-1910, el trópico en pintura es invisible. Para el régimen representativo —el que inaugura el canon pictórico nacional, hacia 1918 según Alberto Guerra Trigueros ("La evolución del arte en El Salvador. Artistas representativos", ***Revista El Salvador,*** No. 20, 1938, versión bilingüe castellano-inglés; incluido en ***Poesía versus arte,*** 1998)— la palabra dicta la imagen.

"Cayeron ya las lluvias torrenciales
y el volcán se refresca y engalana
poniéndose al fulgor de la mañana
su manto de colores tropicales". (Mayorga Rivas)

"Era un alegre triunfo de luces y colores,
bajo el claro cielo, la aparición de esa alba.

Ni un soplo de las aguas de la superficie riza
Limpia cual de un espejo la luna veneciana,

Que ocultan el regalo magnífico de una hada

En los indianos tiempos". (Acosta)

Aun si se arguye el rescate de lo oral —"esta leyenda la debo a una viejita" (Imendia); "una vieja sirvienta [...] me relataba cuentos" (Ambrogi)— un filtro exótico se interpone entre la mirada poética y la naturaleza tropical que observa el literato: "luna veneciana", "regalo de hada". Si al poblador indígena la escritura modernista —la política nacional— lo percibe como eterno habitante del pasado, el entorno natural lo tiñe una afición modernista —no menos arraigada— por lo oriental y exótico. En ningún caso —poética indigenista ni paisajista— el artista enfrenta cara a cara al objeto que representa.

Se trate de un desfase temporal —modernidad presente contra indígena pretérito— o de una distancia geográfica —ciudad contra campo— la imaginación poética visualiza la diferencia étnica como jerarquía social que marca distinciones tajantes entre estructuras espacio-temporales o polos de desarrollo. Durante todo el siglo XX, la invisibilidad del indígena en la política nacional no sería sino corolario de una poética de la modernidad que vaticina su destierro arqueológico hacia una gloria pasada y agonía presente: "perdió el linaje" (Álvarez Magaña). Antes de vivirse como "matanza" (1932), el indígena sufre su destitución como fallo intelectual de un arte nacional que lo visualiza en un tiempo revocado.

IV.

Con este rescate del modernismo salvadoreño, Roque-Baldovinos no sólo rebasa "el mito gavidiano" que reduce el modernismo —eslabón artístico del duplo modernidad-modernización— a un asunto de estilo, más grave de versificación. A la vez, recopila un material de primera mano —que casi no aparece en ninguna antología previa— para estudiar el auge de una nueva sensibilidad. La caracterizo por su obsesivo afán de configurar un pujante erotismo masculino, por el destierro de la mujer como sujeto de deseo, sin voz propia, y por su clausura en lo que de ella imagina el hombre. La sensibilidad moderna la definimos también por que su punto de mira viril añade un rescate utilitario de lo indígena y campestre. Hunde al primero en lo añejo y caduco, al igual que asimila al segundo a lo exótico lejano.

Sabemos que nada es tan difícil como el aprendizaje de lo propio, ya que al interior de lo nuestro yace agazapado —irreconocido— el germen de lo ajeno. ***"Nos-Otros (Us-Others)"*** significa en castellano la presencia foránea en el seno de lo nuestro. El modernismo —enlace entre modernidad y modernización— se me figura como el horizonte irrebasable de la identidad nacional salvadoreña. La actualidad aún titubea ante la expresión femenina "secundaria", la indígena "arqueologizada" sin presencia viva, y la de un trópico cada vez más defoliado.

7. TRAVESTISMO — (HOMO)SEXUALIDAD — PEDERASTIA

||

APÉNDICE
"La corrección de menores (Manuscrito de un escolar)" de Francisco Herrera Velado (1923)

Ya no sé lo que fui ni lo que soy...—
un hombre a quien vistieron de mujer,
y creen mujer vestida de hombre hoy—.

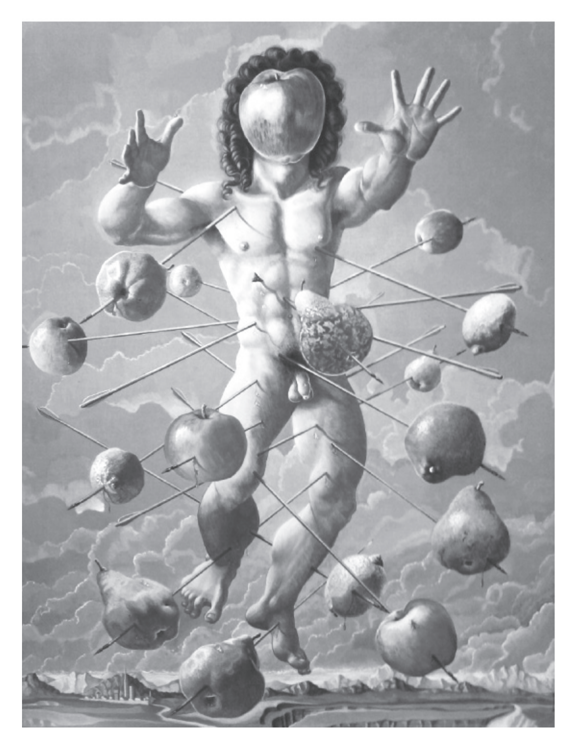
Al escribir ***Mentiras y verdades*** (1923/1977) hace un siglo, Francisco Herrera Velado (1876-1966) utiliza una técnica literaria bastante actualizada. El "cronista de Izalco" recolecta mitos, leyendas populares, versiones alternativas de hechos históricos, etc. En sus "tradiciones en verso", en un relato particular ***transcribe*** la vivencia directa de un personaje, en la primera persona, a manera de testimonio o "narración verídica [...] de mis secretos". El largo poema le ofrece al lector un pacto de veracidad, para que reconozca en sus estrofas la entrega directa de una experiencia vivida entre Sonsonate, al occidente de El Salvador, y la ciudad capital.

En "La corrección de menores (Manuscrito de un escolar)", ***la-el*** protagonista narra su historia de vida con una apertura y sinceridad que el mundo contemporáneo aún teme declarar. Los cuatrocientos cuarenta y ocho versos (448) relatan una temática de gran actualidad: el travestismo y los cambios de identidad o la ***dimensión sexual de lo político.*** Si hace un siglo la ***dimensión política de la sexualidad*** ofrece un argumento poético abierto a la discusión, el presente oculta esta arista de lo social, como si una nostalgia por el ***arte puro*** dominara el mundo puritano del siglo XXI, de izquierda a derecha. Como ejemplo de esta evasión generalizada, me permito una cita famosa.

[Bajo] la influencia de Lord Dunsay, que algunos críticos [ya no] advierten en O-Yarkandal [...] el sexo y ciertos problemas a él atañeros Salarrué los trata, sin caer en la vulgaridad en exceso verista de otros escritores [...] en un medio lleno de prejuicios como el nuestro [la fantasía muestra] temas [eróticos] fuertes. Panorama de la literatura salvadoreña (1981), Luis Gallegos Valdés

Mientras Luis Gallegos Valdés menciona "el sexo y ciertos problemas" en Salarrué —del incesto a la ***"homosexualidad"*** femenina, agregaría— el presente opta por el silencio de estos "temas [eróticos] fuertes". La actualidad les censura toda ***"residencia [corporal] en la tierra"*** a los clásicos. Su pensar terrenal se disimula al canonizarlos como ***artífices*** de la identidad nacional.

Si el ***espanto del sexo*** recubre al mayor exponente de la literatura salvadoreña de la primera mitad del siglo XX, Salarrué, resulta lógico que otros escritores menores queden también acallados. Se esconde la ***dimensión sexual de lo político,*** a la vez que se reclama una política liberadora, guiada dizque por valores éticos redentores. Lo importante es que nadie lo note, que nadie se dé cuenta que lo contrario de la ***verdad (aletheia),*** el ***olvido (lethe),*** funda la propuesta política y cultural en boga. A sabiendas, "la histeria [colectiva] es un fenómeno del ***olvido***".



"San Sebastián" (1972),
Ernesto San Avilés (1932-1991)
(El cuerpo en lucha contra los símbolos que lo disciplinan y socializan)

Con el objetivo de revelar un ***olvido,*** una ***histeria e historia colectiva***, analizo y transcribo al final del artículo el relato de Herrera Velado, el cual revela la estrecha relación entre sexualidad y política hacia inicios del siglo XX. Política significa "fábrica de seres humanos" dóciles, sometidos a una voluntad de poder soberana, cuya indisciplina se expía corporalmente, en "instintos depravados" contra el insumiso. La Ley no se escribe en un papel. Se tatúa en el cuerpo sexuado de los sujetos históricos. De aquellos sujetos que la ***historia*** ignora.

Así, las "porquerías y refinadas picardías" de la autoridad salvadoreña durante el despegue del siglo XX —la ***Ley***— desde la antigüedad se llama ***soberanía***. En latín, ***sober-ano*** significa ***super-anus,*** una clara alusión a ***la sexualidad del amo*** como distinta de la del subordinado, ***la impenetrabilidad del amo.*** Desligar la política de Centro América del cuerpo sexuado, disciplinado de sus ciudadanos, estipula una de las máximas del régimen de poder en boga, del callejón sin salida de toda política que se pretenda liberadora.

II. Hombre vestido de mujer

Con toda intención, el relato se define por un género literario particular. Ofrece la transcripción directa de un "manuscrito". Difiere del reconocido testimonio de los ochenta ya que el documento literario no calca lo oral. Copia un escrito que le precede, el diario personal de un adolescente que, en verso, narra su historia de vida: "Luis llamado Luisa". Su biografía la resumen varios cambios de género —de lo masculino a lo femenino, viceversa— que alteran su imaginario personal y su comportamiento.

La opción de travestismo no proviene de una iniciativa propia. En su soledad, el individuo no se forja una identidad de género particular. En cambio, esta marca de carácter la imprime lo social. Luis se cría con su tía —quien aborrece a los varones— y, por este odio, lo viste de mujer. Pese a que él conserva un neto gusto masculino, "pecaminoso" por la mujer, su comunidad lo clasifica como niña desde temprana edad. "A mi tía le debo el sobrenombre;/pues me crió con enaguas y camisa [...] De veras, fui mengala muy bonita;/con unos ojos como dos luceros"

Dedicado a labores domésticas y revestido bajo un hermoso atuendo femenino Luis(a) se halla confrontado a dos regímenes de deseo. En lo social, actúa y se

le percibe como mujer. "Siempre mi traje admiración produjo:/un chal color de grana que lucía,/y enaguas verdes de cambray pirujo". En lo biológico y en lo personal, su aspiración lo inclina a afirmar su hombría. Pese a su vestido mujeril, admira "a los señores... [por] su traje" y sus "ojos insolentes [se dirigen hacia] las niñas". A tal sesgo de género, su tía reacciona con el castigo corporal —"dábame pellizcos"— marcándolo con la Ley social de lo femenino. Trasvestido de mujer, se espera que sexualmente actúe como tal.

No obstante, su rebelión personal lo empuja a mantener y reforzar su identidad biológica original, rebeldía que describe en términos de "instintos de mi sexo, defensores". Sus dos primeras relaciones sexuales ocurren en Sonsonate con mujeres. La primera resulta bastante singular, ya que su pareja es ***lesbiana***: "con gustos de muchacho, la muchacha". El lector deduciría que Luis(a) desempeña el papel femenino, para complacer la búsqueda de su pareja, idea se halla insinuada en el texto: "Julieta era yo, y ella Romeo". ¡He ahí cifrada su iniciación! Desde la óptica final del escrito, esta experiencia no afecta en lo más mínimo su identidad personal y queda encerrada en el olvido.

En cambio, la segunda relación amorosa lo marca de por vida. Se relaciona con Pura, con quien construye momentos de delicia pastoral durante el despertar sexual de ambos novios. En su intimidad, los papeles sociales asignados se reducen al mínimo. Cuenta el goce y la afinidad inmediata de la pareja. "La verdad del sexo" se la entrega "la intensidad del placer". Por este cara a cara, Luis afirma su identidad varonil y guarda de Pura una memoria entrañable que lo carcome en la distancia. "De la irrisión de la niñez pasada/ sólo un recuerdo me consuela: Pura".

Sin embargo, una beata y notable chismosa, Tía Coneja, los sorprende en el acto amatorio y los acusa ante la autoridad. A Pura la remiten a un convento o correccional, al encierro, mientras a Luis —socialmente Luisa, tildada de ***lesbiana***— su tía lo expulsa de casa y huye a la ciudad capital, a San Salvador, con atuendo masculino.

En breve, su vida en Sonsonate plantea un choque de identidades entre lo simbólico y lo individual. Sus gustos masculinos "pecaminosos" establecen una compleja red de contradicciones, en la cual los papeles sociales prescritos riñen con un imaginario personal y un cuerpo biológico que resiste adaptarse

a la ***Ley.*** Su destino lo cifraría la decisión de una madre o superego posesivo quien lo obliga a comportarse como mujer, a ser "hombre vestido de mujer".

III. Mujer vestida de hombre

En San Salvador se gana la vida ejerciendo los oficios más diversos. Su cariz de pícaro le ayuda a sobrevivir y hacer de sus "cuentos", "cuentas" sonantes. Dos relaciones laborales sobresalen por su conflicto arduo: un doctor y una profesora de lenguas. Con ambos se engendra una disputa abierta de poder entre el empleador, bebedor empedernido, y el empleado.

Con Don Juan Zacaña Luis se enfrenta porque, entre su gusto por el whisky y su afición por los versos, el doctor le insinúa "asuntos perversos" que lo fuerzan a abandonarlo. Pese a que el texto apenas lo sugiera, el lector deduciría que el juego de palabras ***"verso" y "perverso"*** le imponen al héroe un régimen de poder sexual que Luis rechaza categórico, acaso el de una ***"homosexualidad pasiva".*** Con "la gringa profesora" lo opone también la indiscreción de una borrachera, ahora de cerveza, y el carácter autoritario de la empleadora. De ambas experiencias concluye que todos los subalternos son "arrastrados". Sumisos a una voluntad de poder sexual que utiliza los cuerpos a su arbitrio, los dependientes recompensan al amo con un ***obsequio.***

Sólo la venta de periódicos le concede cierta autonomía y libertad personal. Así se dedica a la bohemia y comienza a desarrollar su vocación por las letras. "Yo soy un periodista" que luego, en su oficio de zapatero, "me dedico a los sonetos" y le ***entrego*** al lector la "narración verídica" de ***mi antigua vida de travesti.*** El "director de policía" se vuelve su enemigo principal. Se trata de un borracho empedernido que odia a sus "colegas", a "los otros bolos", y les declara "la guerra" a los jóvenes, acusándolos de "vagos".

El carácter bohemio de Luis lo inclina a compartir con "las señoras de la vida airada". Frecuenta burdeles, lugares que nunca se mencionan por su nombre, como le corresponde a un discurso poético que produce alusiones metafóricas, más que indicación directa de los objetos. De sus compañeras de andanzas burlescas, hace una apología de "la Cirila,/notable intelectual" quien declama versos del liberal colombiano José María "Vargas Vila" (1860-1933), de seguro odiado en los círculos poéticos oficiales.

Su vida alegre la interrumpe una fecha fatal. Durante la estadía en un burdel ***idílico,*** la policía lo arresta y lo conduce al despacho del director, don Augusto Ardía, alias "el Tigre". Ante la autoridad suprema, la sumisión la expresa un gesto corporal inmoral. "Desnúdate". Frente al grito del mando —"habís sido mujer en Sonsonate"— humillado acepta "tal afrenta padecer". Al lector de traducir la injuria que sufre en un hecho corporal concreto: ¿pederastia como ejercicio del poder? Reitero que la poesía insinúa sin señalar. En momento alguno, apunta con el índice al objeto que nombra.

Sea lo que fuera, el ultraje ***no-dicho*** desencadena una "confusión de sexo" tan profunda que el protagonista traduce en el epígrafe inicial. Ya no sabe a qué género pertenece debido al contraste entre lo que personalmente ***cree-ser*** y lo que la sociedad cree que ***él-ella*** es. "Hombre vestido de mujer", para su tía y entorno sonsonateco, o "mujer vestida de hombre", para la autoridad policial. Si este desconcierto lo causan "las terribles vejaciones" de su tía, en el pasado, y las del director en el presente, le queda abierto al lector traducir esos vejámenes en actos corporales específicos. Con toda sencillez, la poesía sólo los alude.

Para disciplinarlo en las labores masculinas, el director lo remite "a la escuela", a una correccional que cumpliría la misma labor que el convento en el caso de Pura. Se trata de adaptar a los cuerpos biológicos sexuados a las convenciones culturales peculiares, que rigen el comportamiento de género en una sociedad particular. Si su asombro inicial lo manifiesta la pérdida de su "libertad", en seguida "conocí la abyección y la indecencia".

En carne propia, vive la "atroz cochinería" y los "instintos depravados" de sus correligionarios, al interior de una escuela de varones. Si esta "desvergüenza" se relacionaría con el concepto actual de ***"homosexualidad"*** —con el antiguo de ***"sodomía"*** o de ***"inversión"***— resulta un comentario que queda abierto al debate. No obstante, la insinuación resulta tentadora para un lector "malicioso" que traduzca términos ambiguos en actos corporales idiosincrásicos.

Hecho ***hombre*** por "refinadas picardías" varoniles, acaba su reseña de vida como zapatero, poeta y nostálgico por la ausencia de Pura. ***Las falsas apariencias*** (Batres Montúfar) —los ropajes simbólicos que recubren los

cuerpos biológicos— definen su modelo literario, su reflexión filosófica que la hace verso. Su ***política*** la testimonia como triunfo conclusivo de su salida de una identidad impuesta hacia otra personalmente elegida.

En breve, su vida en San Salvador exhibe un nuevo enfrentamiento de identidades entre lo simbólico y lo individual. Luis descubre la práctica que ahora se llamaría "acoso sexual" —***el obsequio*** del cuerpo subalterno— como costumbre que utiliza el empleador, privado y público, para imponer su hegemonía. La riña entre el imaginario personal y la coerción social provocan su resistencia. También, en carne y hueso, experimenta el ser "mujer vestida de hombre" ante la autoridad policíaca que lo desnuda y doblega a la Ley del falo. Su destino final lo resume el ***"volverse hombre"*** luego de sujetarse al mandato sexual de otro hombre.

IV. Conclusión

Al presente, la concentración exclusiva de la historia en lo socio-económico oculta los "crueles modos" que utiliza el poder para adaptar sexualmente a un individuo que alterna entre lo masculino y lo femenino. Pese a su neta identificación viril, a Luis se le obliga a vestirse de mujer y se le subyuga en un escuela de varones que utiliza métodos ***inmorales*** en su ideal de formar hombres íntegros. "Con estiércol se cosechan flores".

Según la ley de ***soberanía,*** su cuerpo volátil se somete a las siguientes autoridades que intentan moldearlo a su arbitrio: la tía que lo viste de mujer, "los gustos de muchacho [de una] muchacha (actuar de mujer ante una lesbiana)", el calificativo social de "lesbiana" por interesarse en mujeres, los "asuntos perversos" de un hacedor de ***"versos",*** desnudarse y "ser mujer" ante la autoridad policial, los "instintos depravados" en vigor social, las "porquerías y refinadas picardías" de sus empleadores, la "atroz cochinería [que] quiere hacer hombres honrados". En su mayoría sexuales, estas acciones definen actos políticos que inscriben una ***Ley*** social dominante en el cuerpo del protagonista.

Hacia la segunda década del siglo XXI, el cuerpo humano sometido a regímenes de deseo y poder aún espera que se inicie un recuento histórico de su olvido. Como diría Gallegos Valdés, ***"en un medio lleno de prejuicios",*** existen obstáculos múltiples que ocultan la dimensión sexual de lo político.

Asociado al ***espanto***, el ***sexo*** resulta un tema tabú como práctica social de inscripción corporal de la ***Ley.***

El presente aún arguye que las múltiples ***"homosexualidades"*** que distinguen los idiomas indígenas ancestrales no dejan huella en lo centroamericano. Aun si el español vulgar y regional copia varios conceptos —***cuiloni,*** el pasivo; ***tecuilonti,*** el activo; ***chimouhqui,*** "puto, afeminado"; cocoxqui, "enfermo, tullido, puto, afeminado"; ciuanacayo, "hombre delicado (derivado de los genitales femenino (***ciua/cihua***) y ***nacayotl,*** "carne"), que tiene carne de mujer"; ***xochihua,*** sirviente travesti a género ambiguo (lit.: portador de flores); ***patlachuia,*** hacerlo una mujer con otra, hermafrodita— la historia ignora la documentación al respecto (nótese que tanto ***cuiloni,*** "palo que echa flores" en pipil actual, como el náhuatl ***xochihua,*** se relacionan a la flor como atributo erótico femenino y ***patlachtic,*** largo, extendido"). Para el quehacer historiográfico ortodoxo, el ideal de la burguesía victoriana definiría el sustrato popular y ancestral de la sexualidad en el istmo, mientras la clásica correlación mexica poder-sexo-flor-guerra-sacrificio-parto-fertilidad debe acallarse.

Toda presunta política de liberación —suscrita aún por muchos contemporáneos— jamás se realizará opacando el cuerpo humano sexuado del oprimido, a quien instruye un nuevo régimen de soberanía. Si hace un siglo existen travestismos sociales y la disciplina nacional imprime la jurisprudencia en el organismo vivo de los ciudadanos, al presente hay un silencio sepulcral sobre dichas prácticas en vigor. (1)

Acaso la política de los cuerpos intenta repetir la experiencia pasada para que, ***trasvestida*** de liberación, reitere lealtades férreas al nuevo poder. "A nadie se le escapaba que las idas y venidas de las jovencitas eran parte de un juego cuyo centro era la sexualidad" del mandatario (G. Belli, ***El país bajo mi piel,*** 2001: 142). Este ejercicio autoritario se excluye de la historia política en nombre de ***nuestra verdadera*** identidad, de lo biológico universal, y de cualquier excusa que encubra su práctica acostumbrada.



“Anunciación” (1972), San Avilés
(El cuerpo a la espera del veredicto social sobre su identidad de género)

APÉNDICE

“La corrección de menores (Manuscrito de un escolar)” de Francisco Herrera Velado (1923)

Para Amílcar Ávila y Raúl Ávila

I

La criminosa autoridad jurídica,
a la orden siempre de un jayán colérico,
dejó en mis nervios impresión fatídica
y un terrible trastorno disentérico.
Hoy os daré la narración verídica
de mi carácter tímido e histérico;
pues siento vocaciones apostólicas
ante las leyes del país, diabólicas. (8)

Un célebre doctor hizo el diagnóstico
de que hay desequilibrios en mi brújula
por mis raras tendencias al acróstico
y versificación asaz esdrújula.
Como es peligrosísimo el pronóstico,
Quiero evitar esa obsesión tan úlula,
Y observaré conducta más sintética;
Porque fue mi niñez algo hipotética. (16)

II

Me llamo Luis, pero me dicen... “Luisa...”
No os pongáis a reír, que soy muy hombre,
y es un prejuicio tonto vuestra risa.
A mi tía le debo el sobrenombre;
pues me crió con enaguas y camisa,
y cumplí catorce años con tal nombre.
Nada más. La devota ña Tomasa
Nunca admitió calzones en su casa. (24)

Yo no sé los motivos que tenía
para odiar cordialmente a los varones;
mas recuerdo muy bien que no podía
ver de cerca ningunos pantalones.
Quizás alguna vez joven sería,
tengo para creerlo mis razones;
y guardó desde entonces aquel odio;
pero no es conocido el episodio.

Mujer de posición independiente
Aquella cristianísima señora,
Salía de su casa solamente
A oír la santa misa de la aurora;
o si Nuestro amo hallábase patente;
o si llegaba del sermón la hora;
y como tales eran mis quehaceres
no hice lo que hacen las demás mujeres.

Que no sé de costura ni puntada,
y no sé de lavada ni zurcido
y no sé de comida ni planchada…
De planchas sí: la plancha de mi vida
que ya os la contaré bien detallada.
El Kaiser la encontró muy divertida,
E hizo un poema, con un vals anexo,
Para probar la confusión del sexo.

De veras, fui mengala muy bonita;
con unos ojos como dos luceros,
tan llena de candor, tan modosita…
Ya bien sabéis que no hay tales carneros;
Mas esta adulación se necesita
Para ciertos asuntos venideros.
Lo que más elogiaba el padre Antón
Eran mis dientecitos de ratón.

Mi tía llenaba de coraje
Por mis gustos un poco pecadores,

y dábame pellizcos como gaje,
porque mucho miraba a los señores...
Mas lo que yo miraba era su traje,
instintos de mi sexo, defensores;
aunque también causaban muchas riñas
mis ojos insolentes con las niñas. (64)

Siempre mi traje admiración produjo:
un chal color de grana que lucía,
y enaguas verdes de cambray pirujo;
casi era una tajada de sandía
con aquellos colores y aquel lujo,
mas tal era el antojo de mi tía;
faldas largas, y botas intermedias,
para cubrir las indecentes media. (72)

Tenía prohibición de usar espejo—;
no sé qué imaginaba la señora,
ni lo quiero decir, no soy pendejo—.
Yo me miraba en una cantimplora;
Veíame con ojos de cangrejo
y boa de taltuza, roedora;
pero un día bebiendo en una espita
el agua hermana me copió bonita. (80)

III

Vivía en la parroquia una señora,
prima de don Carmelo el señor cura,
quien no obstante lo buena y rezadora
tenía un ángel condenado. Pura,
una hija divinal y seductora
de inmensa devoción y travesura;
y llevábame a ver a sacristía,
con gran satisfacción para mi tía. (88)

Era mayor que yo, más vivaracha,
de ojos hondos y azules como lagos;

con gustos de muchacho, la muchacha...
unos antojos y caprichos vagos...
Yo era el machete de la floja cacha,
pues había vivido en otros pagos;
y sentía en la vértebra cosquillas
cuando ella me sentaba en sus rodillas. (96)

Y conocimos la maldad secreta
de bostezar en misa y jubileo,
de ansias sin nombre la amistad inquieta
que es en las niñas precursor deseo.
El caso de Romeo y de Julieta...
mas Julieta era yo, y ella Romeo.
Buscábame afanosa, me quería,
Con gran satisfacción para mi tía. (104)

Pura llegaba mucho a nuestra casa;
éramos dos muy íntimas chicotas;
cual dice la academia, "muy del asa".
Pura cosía mis enaguas rotas,
Todo entre risas e inocente guasa,
causando envidia a las demás devotas
por celos al honor que nos hacía...
con gran satisfacción para mi tía. (112)

IV

Y he aquí que yo, con la divina Pura,
frecuentamos la casa de una abuela:
orden de don Carmelo el señor cura,
varón más persuasivo que una espuela.
Cocina, dulces finos y costura,
eso sería nada más la escuela
(amén de otras secretas socaliñas
que con tiento procúranse las niñas). (120)

Era la anciana aquella, doña Tona,
buena mujer de un alma inmaculada;

y yo también era una gran persona;
tanto que Pura se quedó asombrada
de conocer amiga tan simplona
que no sabía de los rezos nada...
Pero parece que sabía poco,
Y tal vez me equivoco, me equivoco.

En los días festivos la señora
nos llevaba a su finca, en Sonzacate,
pueblo que sólo dista un cuarto de hora
de mi ciudad natal de Sonsonate.
Era aquella una fiesta encantadora,
Y hacíamos melcocha y chilate,
Riéndonos de una tal tía Coneja,
Una chismosa y maliciosa vieja.

¡Días de mayo! ¡Verdes naranjales,
huertos donde, dos almas, despertamos;
perfumes voluptuosos y nupciales
del azahar de embriagadores ramos!
¡Noches de ensueño, noches tropicales
que con dulce tristeza recordamos!
¡Noches sin luna... claridades bellas
del patio, que iluminan las estrellas!

¡Mañanitas del campo! Los reflejos
de una niebla dorada yo veía,
besando apenas los postigos viejos
y los rotos tejados: era el día.
Cantaba un gallo... y otro... y otro lejos,
contestaban con loca algarabía;
y luego despertábanse los nidos
entre dianas de arrullos y piídos.

Recuerdo aquella vida placentera.
Voz retozona y juvenil se escucha;
es que se levantó a molendera,
la india de cara alegre y morenucha,

y muele su maíz junto a la hoguera,
en el oficio de la piedra, ducha.
Joven, bonita, con los pechos duros
Y erectos, como nísperos maduros.

Se oye el dichoso-fui, que con ternura
canta al instante de un placer lejano
y añora su paso de ventura…
"Dichoso fui…" "dichoso fui…" (¡oh hermano!)
La chiltota responde en la espesura;
uy hay un tres-besos-pido, casi humano,
un bribón que en su nido del rastrojo
repite sin cesar aquel antojo.

—"¡Güenos días, Chavela!… —¡Güenos, rica!…
Son los mozos que piden su pitanza;
con risas la muchacha les replica—:
"Tener decencia, niños, y confianza".
Va del poyo al comal, se multiplica
por servir a su rústica amistanza.
Maliciosos la miran de hito en hito;
ella es la que despierta el apetito.

Cada cual va cogiendo su tanate
de las ramas de un viejo tigüilote:
los chismes necesarios del matate,
un complicado y excelente lote;
la cuma, y el timbudo tecomate
que a guisa de tapón tiene un olote:
y se marchan después a su tarea—.
"Adiós, sabrosa. —"¡Bruto! —"Achís la fea".

Un corral. Unos bálsamos frondosos.
Un rancho con tapial, para gallinas.
Allí pasamos ratos deliciosos
haciendo confidencias peregrinas…
Allí abrazos y besos… milagrosos…
(¡Hay en el mundo cosas tan divinas!

Allí supe de besos en la boca...
Locas bocas de un loro, y una loca). (192)

Besos lentos, tan lentos y pausados
que parecen dormidos o rendidos;
besos que son después sobresaltados
como extraña obsesión de los sentidos;
éxtasis de dos seres adorados
en un espasmo solo confundidos;
embriaguez de divinos embelesos;
¡toda la vida en un instante... besos! (200)

V

..."y no leímos más desde aquel día..." [cita de la Divina Comedia Canto V: 116]
Luego mandaron a un convento a Pura,
y a mí a la calle me mandó mi tía;
porque estaba furioso el señor cura:
la tal Coneja, la maldita espía,
hizo un relato que causó pavura.
(Por suerte, aquella vieja perillaza
creyóme una viciosa, una lesbiana). (208)

¿Diré que fueron mis desgracias, muchas?
¿Nombraré "amor primero", "corazones?"..."
¿Maldeciré la mala suerte?... ¡Puchas!
Antes que Pura y todo... ¡mis calzones!
No soy de novelescas paparruchas,
y me sé aprovechar las ocasiones.
Con la maleta que me dio mi tía
llegué a San Salvador el otro día. (216)

VI

¡Oh la impresión de vida bulliciosa
en esta alegre capital, de noche!...
la ciudad corrompida y voluptuosa

¡qué hace de luces y de alcohol derroche!
Cómo gocé mi libertad dichosa,
De ocultis y prendido en algún coche;
O, pagando m cuis en el tranvía…
¡canastos, la ex-sobrina de mi tía! (224)

¿Quién dijo miedo a la miseria, vamos,
cuando el oficio por doquier vemos!
¿Las maletas de viaje?… ¡las llevamos!
¿Los diarios de la tarde?… ¡los vendemos!
¿Los zapatos del rico?… ¡los lustramos!
¿Las pupusas de queso?… ¡las comemos!
No sólo soy de cuentos, soy de cuentas,
Y viví sin apuros de mis rentas. (232)

VII

En el Parque de Barros cierto día,
Un doctor con anteojos y colones
Don Juan Zacaña, díjome que había
un empleo con quince patacones.
Por supuesto, acepté con alegría
y le di referencias —mis calzones—.
Ganaba mi ***chojín,*** y las ***holandas***
Por dignarme llevar el portaviandas. (240)

Pero jamás tendré dicha completa.
Algo bestia y tartajo aquel sujeto
vivía sólo en verso: era poeta.
Como yo le tenía gran respeto
Deploraba muchísimo su treta:
Las noches las pasaba con perfecto…—
"Dame un ***perfecto,*** celestial garzón"—
Yo leía en el whisky: "perfección"— (248)

—"Ya no beba doctor…" —"¡Ah! No me adules;
las consonantes y hemistiquios tersos,
aeroplanos de amor… lona de tules…—

dame un ***perfeto...*** —los azules versos...”
Total, lo que pensé: diablos azules;
porque trató de asuntos tan perversos,
tan... versos... que el demonio los detalle...
y aquella noche me largué a la calle. (256)

Después me habló también una señora,
profesora de lenguas, fortaleza
a quien topé en la calle a toda hora
y vivía solita en una pieza.
¡Un demonio la gringa profesora,
¡con mucha ***perfetión*** en la cerveza!
Le expuse mis deberes y cariños:
tenía una mujer y doce niños. (264)

—“¿Tú?... quince años quizás... ¡uno imposible!...
¡doce ***bébis***!... ¡aoh! —“***Yes,*** sin jactancia:
que tengo una mujer tan susceptible...
¡es de repetición, una elegancia!...
además, doña ***miss,*** todo es posible
con cerveza de marca “La Constancia”
(Que otro, de tu guayabo se desguinde:
la guardia muere, pero no se rinde). (272)

¡Al diablo los empleos condenados!
Queden para las gentes del gobierno,
que no seré cual esos arrastrados;
los empleos son gajes del infierno
que dejan a los hombres asustados.
Yo soy un periodista muy moderno;
y aunque con usufructos asaz módicos
puse otra vez mi venta de periódicos. (280)

VIII

¡Ay, el maldito Ardía!... Don Augusto,
fue un tiempo director de policía;
“el Tigre...” sólo el nombre causa susto;

porque era un tigre don Augusto ardía;
de genio de vinagre y ceño adusto
¡y de peor conciencia todavía!...
y tan feroz, que se mordía él solo
cuando echaba de ver que estaba bolo. (288)

Guerra mortal tenía declarada
para los otros bolos, sus colegas;
él debía beber: los otros nada;
es verdad que bebía por entregas,
copeo fino sin perder patada,
y sin hallarles fin a sus bodegas.
Además, mis queridos compañeros
me contaban sus hábitos groseros. (296)

No odiaba solamente a los borrachos;
aquel granuja nos odiaba a todos;
que vagos nos llamaba a los muchachos
y nos hostilizó con crueles modos.
Los que éramos un poco vivarachos
pudimos escapar, con acomodos;
pero ¡ay! Era un martirio todo el día
luchar con la maldita policía. (304)

Yo tuve muy corteses atenciones
con las señoras de la vida airada,
y nunca rechacé sus relaciones,
pues no me habían ofendido en nada;
y, servíanme en muchas ocasiones,
contra la policía condenada.
Correspondía la amistad, es claro,
siempre que había que comprar el guaro. (312)

De aquella sociedad un tanto loca
recuerdo con cariño a la Cirila,
notable intelectual en cuya boca
tronaba la dicción de Vargas Vila;
llamábanla por guasa, ***"Lira choca",***

y era muy erudita en el tequila.
Inspiran gran cariño estas muchachas,
Aunque sean loquitas y borrachas. (320)

IX

Tomaba en la cantina del ***“Idilio”***
mi copa de anisado y oigo: —“¡Vos!...”
y un pito policial que pide auxilio...
Entran los policías... uno... dos...
y a mí: —“Pasá, cipote”. —“Señor cuilio?...
¿con qué motivo”...” —“¡Tú motivo, sos!”
(Y me llevan, raspando las paredes,
un inocente servidor de ustedes). (328)

En esta contingencia singular
me topé con el lírico doctor,
quien dijo llegaríame a sacar,
promesa que escuché con estupor;
le advertí que no fuera a gestionar,
pues tenía papá que era “señor”—.
¡Bien dice el dicho que tras cuernos, palos!
¡Gracias, poetas de los versos... malos!— (336)

Tal como un reo condenado a muerte
llegué del fiero “Tigre” a la guarida;
y aunque había probado que soy fuerte
en situación extraña e invertida,
por vez primera maldecí la suerte
que juzgó de tal modo con mi vida.
Llegué a la Dirección. —“Vení, muchacho,
Te espera el coronel en su despacho”. (344)

—“Adelante, precioso, caro amigo...”
cuando entré, tal me dijo aquel bayunco;
y sentí que fruncíase mi ombligo
como principio de sombrero-junco...—
“Desnudate, miremos el testigo

de aquella noche que perdióse el tunco".
Y gritando furioso: —"Vos, petate,
habís sido mujer en Sonsonate". (352)

¿Y cómo protestar? ¿y qué iba a hacer?
No sé cómo demonios vivo estoy
Después de tal afrenta padecer;
ya no sé lo que fui ni lo que soy...—
un hombre a quien vistieron de mujer,
y creen mujer vestida de hombre hoy—.
Yo sollocé: —"Mi tía... mi prejuicio..."—
"¡Hablá bien! Y contame ese perjuicio". (360)

Después de tan terrible vejaciones
dispuso el coronel Augusto Ardía
que yo estaba en soberbias condiciones
para la escuela... digna de mi tía;
y sonriendo, me do dos coscorrones—:
"Yo haré de vos un hombre de valía".
Mandóme con dos cuilios a su escuela,
Y heme aquí sin entierro y con candela. (368)

X

En los días primeros del ingreso
sufrí lo que no sufre un condenado;
porque es ingrata cosa hallarme preso
después de haber la libertad probado.
Pensaba en mi "debut" —mi primer beso—,
el idilio de amor que os he contado;
tanto, que por vivir en este arrobo
mis compañeros me creyeron bobo. (376)

Hacíame con gran impertinencia
Las más inesperadas travesuras;
Conocí la abyección y la indecencia
que hay en estas imbéciles criaturas;
mas perdí cierto día la paciencia,

y con valentón hice diabluras:
le di una pescozada tan rebuena
que el ojo le quedó cual berenjena.

No quiero amigos. Son desvergonzados,
indignos de amistad como la mía;
conozco sus instintos depravados
que rayan en atroz cochinería.
¡Y de ellos quiere hacer hombres honrados
el ignorante coronel Ardía!...
¡Y dicen los señores profesores
que con estiércol se cosechan flores!

Yo soy de gustos buenos y sencillos,
dedicado al trabajo y la lectura,
y llevo bien repletos los bolsillos
con ejercicios de literatura...
y paquetes también de cigarrillos,
hábitos que delatan mi cultura;
que me siento poeta y caballero,
aunque estoy aprendiendo a zapatero.

¡Canastos... con los otros escolares!
Aquí supe de muchas porquerías;
todos tienen antojos singulares
para muy refinadas picardías.
Son sus gustos cochinos y vulgares:
el naipe es su pasión todos los días...—
porque siempre que voy a asuntos varios
les veo sus perennes solitarios—.

XI

De la irrisión de mi niñez pasada
sólo un recuerdo me consuela: Pura;
y siento que en mi vida desolada
como una luz de bendición fulgura.
Ya sé dónde la tienen encerrada...

(La Cirila recados me procura)
¡Quién sabe!... pues me quiere, pues la quiero,
ya dirán: "la mujer del zapatero..." (416)

Mientras, dedico mis ociosos ratos
a hacer la narración de mis secretos;
tal vez con estos gratos garabatos
aclare algunos dichos indiscretos.
Como es mi oficio fabricar zapatos,
me dedico también a los sonetos;
y ya lo veis, sin consonancia esdrújula,
por los desequilibrios de la brújula. (424)

Tengo un libro que va siempre conmigo;
Un tesoro de líricas cadencias
Que es en la escuela mi mejor amigo.
Ya me sé de memoria sus sentencias;
mas siempre con fruición leyendo sigo
su poema ***Las falsas apariencias...***
Son, para mi alma de cartujo, fratres
los versos del divino Pepe Batres. (432)

"Si me dicen que el sol, que por el cielo
describir un gran círculo se mira..."
digo entonces que el padre don Carmelo
no sólo en torno de las copa gira;
porque un día, bolito aquel abuelo,
dijo que lo que dicen es mentira,
aunque mi tía así lo represente,
porque una su sobrina lo desmiente. (440)

"Si sumerjo en un líquido una caña
y la veo quebrada desde afuera..."
entonces digo que el señor Zacaña
sabía que la caña estaba entera;
porque quiso brindarme una cucaña;
para que los prejuicios desmintiera;
mas yo le contesté, que si quería,
le pidiera los datos a mi tía. (448)

8. SALARRUÉ — PODER
¥
CULERISMO SALVADOREÑO

Hay cosas agradables por naturaleza [y] otras por costumbre [...] Hay que añadir las prácticas sexuales de los hombres entre sí: para algunos, el origen está en la naturaleza; para otros, en la costumbre, en particular a quienes se sometieron desde la infancia. [En El Salvador ambas causas confundidas, natural y social, se llaman culerismo o cipotadas del poder]. (1)

Toda lectura ingenua presupone la exclusión de dos parámetros espinosos, el cuerpo físico y el social. La obra de un autor idealizado —Salarrué (1899-1975)— se abstrae de la anatomía humana y de la política. No interesa revelar el carácter terrenal de un artista clásico. Interesa mistificarlo. Hay que elevar su figura a la nobleza de rey maravilloso y de profeta feérico, quien forja una identidad nacional sin rebajarse a lo mundano y lo pedestre.

Por convención de la ***crítica*** actual, la "excéntrica vida erótica" del autor y su compromiso con el reino político de este mundo deben ocultarse. (2) Repitiendo el silencio del propio autor sobre "la gran tragedia local" de 1932, a treinta y cinco años de su muerte, aún se cree que "explorar ciertas zonas del asunto era [es] exponerse a excitar susceptibilidades". (3) Revelar la política —el compromiso de Salarrué con el primer gobierno teosófico mundial, el del general Maximiliano Hernández Martínez (1931-1934; 1935-1939; 1935-1944)— y hacer pública su sexualidad son temas tabúes hacia la segunda década del siglo XXI. (4)

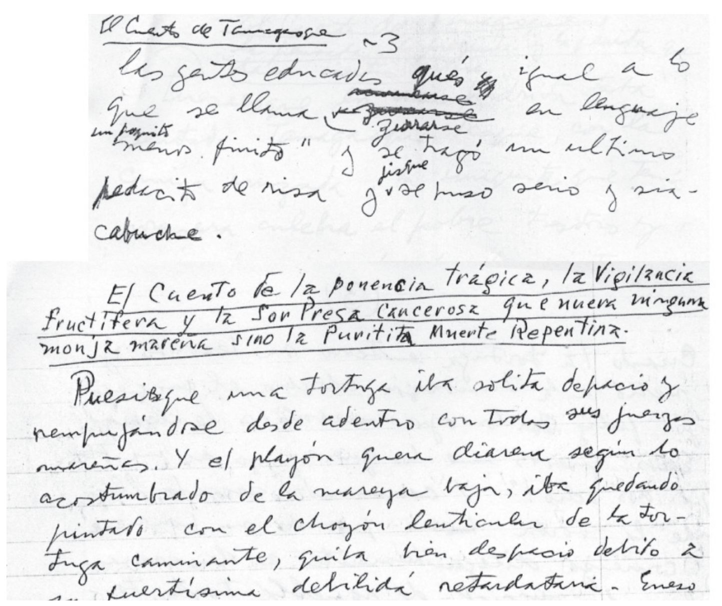
La estrategia del silencio consiste en apropiarse de la "política de la cultura" del general Martínez sin mencionarlo como antecesor directo de una idea actual de nación que augura el cambio social. (5) En un mismo gesto ambiguo, se acusa al general Martínez de dictador, y su política del arte se vuelve modelo de cultura popular: indígena y campesina.

Sin temor a descubrir la evidencia histórica que se acalla, el siguiente comentario revisa dos pequeños cuadernillos que se publican bajo el título de ***Cuentos de cipotes*** (1945, Cubierta y viñetas de Zelie Lardé). Se trata del eslabón perdido inicial de esta obra clásica. Esta colección de relatos la actualidad la celebra por su recreación del habla infantil coloquial y de una mirada ingenua desde la niñez salvadoreña popular.

Sin embargo, si la memoria política del autor me obligaría a esconder toda la documentación primaria que relaciona a Salarrué con su amigo y colega teósofo, el general Martínez, la lectura de ***Cuentos de cipotes*** debería borrar todas las alusiones directas que hace el texto al cuerpo humano. De la censura de lo socio-político, la crítica en boga pasa a la censura de la anatomía y del cuerpo sexuado del autor y de sus personajes narrativos.

Este breve comentario revela el horror por mencionar la sexualidad genital y la importancia que cobra el ano en la relación íntima que el niño entabla con el adulto. Fuera del miedo actual por humanizar a Salarrué, anoto que la conciencia infantil se regodea en burlarse de su antecesor remitiéndolo a las partes inferiores y posteriores del cuerpo humano.

Disfrazado de niño, el propio Salarrué mostraría su irreverencia por la constitución corporal de sus contemporáneas y su afición por imponer un dominio corporal a través de lo anal. Como expresión de poder y jerarquía, el miedo en el cual la actualidad incurre al mistificar a Salarrué oculta lo más humano de la identidad corporal salvadoreña: la política y la sexualidad. La mejor memoria es la del olvido.


El Cuento de Tamagasgua ~3

las gentes educadas qués igual a lo que se llama — en lenguaje un poquito menos finito" y se tragó un último pedacito de risa y se puso serio y sin-cabuche.

El Cuento de la ponencia trágica, la Vigilancia fructifera y la SorPresa Cancerosa que nuera ninguna monja marena sino la Puritita Muerte Repentina.

Puesiesque una tortuga iba solita despacio y rempujándose desde adentro con todas sus juerzas mareñas. Y el playón quera diarena según lo acostumbrado de la mareya baja, iba quedando pintado con el chorrón lenticular de la tortuga caminante, quita bien despacio debido a su fuertísima debilidá retardataria. Enese

Manuscritos de dos cuentos de cipotes, cortesía de Ricardo Aguilar

No existe una edición crítica que contraste el original manuscrito con la primera (1945) y con la edición definitiva (1961/1974) de este libro clásico



Portada de la primera edición olvidada (1945), que ilustra Zelie Lardé

I. Suciedad sexual y violencia

La mirada infantil exhibe una visión negativa de la sexualidad y de su práctica socialmente sancionada en el matrimonio. La intimidad de dos cuerpos sexuados que se acercan y se palpan se califica como algo sucio, "cochino" (Salarrué, Tomo I, 1945: 29). Parecería que la humanidad no tendría más recurso que reproducir por medio de lo inmundo y de lo obsceno.

Pusiesque Moflete y Masiluanga pasaron por una ventana de unos recién casados y se pusieron a ispiar por el balcón [...] y se estaban dando un besote junto a un camastrón y les gritaron: «¡Cochinos con miel!».

Ser humano significaría recaer en lo sórdido, o desaparecer como especie. En el regionalismo, toda cuestión de placer se halla relegada al silencio de lo que no existe, tal cual lo confirma otra obra canonizada del autor, ***Cuentos de***

barro (1933). En sus relatos campestres, la violencia rige lo sexual, como lo ejemplifican los ocho cuentos "La honra", "El contagio", "Hasta el cacho", "La petaca", "El padre" y "La tinaja", además de "La brusquita" y "Serrín de cedro", salvo quizás por Nicho y la cande en "El contagio". (6)

Más que la reproducción o el placer, la violencia desenfrenada inaugura la esfera de la sexualidad por un furor sacrificial en el cual la penetración se identifica al martirio místico del sujeto penetrado. El sacrificio "dividía el cuerpo de [la mujer] en dos mitades longitudinales [por] una hoja de acero [que] con un solo tajo rompió la virginidad" en remedo de una sexualidad viril y violenta. (7) La fantasía anticipa el quehacer impulsivo de la sexualidad en el realismo.

De la "virginidad" femenina cercenada surgen "dos mujeres completas" quienes, por su desnudez y caricias, evocan una "homosexualidad" femenina, que no se percibe como tal. En este engranaje que engarza sexo y ofrenda, no hay lugar para la separación dualista del cuerpo y del espíritu. En cambio, "lo astral" o "Alm-a" brota de las "fantasías sexuales" del propio Salarrué y de su entorno social, cuyo goce lo eleva hacia un viaje "sideral" entre "planetas-pezones" (***Salarrué,*** 2006: 23 y ***O-Yarkandal,*** 1971: 55-57.).

En ***Cuentos de cipotes,*** la breve referencia indirecta que se burla del beso no se preocupa por mencionar los genitales. Por lo contrario, la inquietud del niño trasluce una fijación por una etapa que el freudianismo clásico llamaría pre-genital: oral en un principio, y anal en seguida.

Pero, en la actualidad pos-lacaniana, esta fase calificaría la distinción entre la hombría y su antónimo, el culerismo, según la palabra vulgar salvadoreña para el "homosexual pasivo, traidor y cobarde", para los prejuicios vigentes. En Salarrué, el prototípico del cipote salvadoreño vive su experiencia de madurez como miedo burlesco a una jerarquía social adulta que lo obligaría a aceptar una sumisión corporal y política.

Para entender la recurrencia del "jundío/fondiyo", de la "nalga" y del "culumbrón", esto es, de los glúteos y del ano, deslindo tres campos aledaños que se derivan de esta obsesión anal de Salarrué, a saber: los excrementos, la suciedad, al igual la correlación entre el carácter, la identidad y el

erotismo anal. Uno a uno, desgloso estos tres ámbitos para analizar la manía salarrueriana por el "trasero". (8)

II. Excrementos

En cuanto a los excrementos se refiere, su mención aparece en tres ocasiones:

> ¿Qué quisieras y no quisieras tener? [...] una lamparita en el jundío como las luciérnagas. Quisiera porque me sacarían en carroza de culumbrón y además no necesitaría candela para ir al común... (Salarrué, Tomo II, 1945: 11).

> Pasaban todos los diyas de escuela para almirar al macho [...] "Ka mioncito"; porque estaban siempre fondiyo afuera y [...] se hacía pipí en el suelo (Salarrué, Tomo I, 1945: 43).

> Había un cipotío acurrucado quiasaber [...] lo vieron dos currichiches [...] "vamos a chiflarle una canción". Y se jueron y se pararon en una ramita de un palito e tapaculo (que le dicen por groseriya cagulote) [...] y gritó duro con la boca pararriba: "¡Yeslero, y apúrense que me están fregando unos tontos!", y se golvió a currucar (Salarrué, Tomo II, 1945: 27).

De esas dos instancias sobre la defecación y otra sobre la orina, juzgo crucial toda falta de correlación que las vincule con la esfera de lo sucio. En cambio, esas actividades corporales se perciben con una naturalidad que en absoluto caracteriza lo sexual, incluso legalmente sancionado por el matrimonio.

Tal como el "cipotío acurrucado" lo manifiesta, lo único que trastorna a quien participa en el acto, es la dificultad de completar la función orgánica natural con entera privacidad. Esa interrupción le impide consumar el acto de la defecación. El campo de lo sucio en ***Cuentos de cipotes*** excluye de su esfera la micción y la defecación, como actos fisiológicos descritos en su mayor franqueza.

Por lo contrario, la idea de la impureza afecta a la actividad sexual, apenas insinuada en el texto, a las extremidades inferiores de la niña Fenicia, a la muerte, a la ropa que lava la señora Cirila y al sacramento del bautismo. (9)

Hay que juzgar las referencias al cuerpo humano bajo su valor de mancha y corrupción o, en su polo opuesto, bajo su anhelo de limpieza absoluta.

III. Suciedad infantil - Pulcritud adulta

De esas cuatro referencias a la falta de limpieza, la primera sería sin duda la menos interesante, si no fuera por el hecho de que me advierte de la despreocupación que el héroe pícaro del cuento, el gato Sepultura, le presta a "las canillas gediondas de la niña Fenicia" (Salarrué, Tomo II, 1945: 16). Esta misma tranquilidad frente al desaseo caracteriza a Tontonete Shuquía, Chero Cuilio y Manguegato en "El cuento de la muerta viva tonta, la cajoniada, la gedentina y el flete" (Salarrué, Tomo I, 1945: 33-34). Más interesados por la verosimilitud de su juego, el entierro de la Pirringa, los personajes mencionados piensan "qué echarle para que gediera [...] y jueron a trer el aceite y la criolina y le echaron por todas partes" (Salarrué, Tomo I, 1945: 34).

La franca aceptación infantil de la mancha como inscrita legítimamente en el orden de las cosas — en la sexualidad y en la muerte— contrasta con la actitud pulcra del adulto. En efecto, mientras Moncho y Lolo se divierten poniéndose un "gorro de media" y otro "de calzón" (Salarrué, Tomo I, 1945: 23), lo que les vale el apelativo de "Gorro Gorrito" y "Gorro Gorrión", los personajes maduros de la historia, la señora Cirila y la niña Pacita, se desvelan por la higiene de las prendas de vestir, sobre todo por el aseo de la ropa íntima.

Esta misma ansiedad escrupulosa por la limpieza la describe "El cuento de la pilita sin chorro y la canastiada" (Salarrué, Tomo I, 1945: 38-39). En ese corto relato se narran las travesuras de Colochito y Puntero, para quienes el bautisterio de la Iglesia es "una pilita sin chorro onde le lavaban la moyera a los cipotes tiernos quiban a misa, por puercos" (Salarrué, Tomo I, 1945: 38). La obsesión religiosa por la pureza de los nuevos feligreses ellos la imitan al atrapar a Pushco, un perro, y al meterle "a la pura juerza la cara en lagua de la pila". Ante los ladridos del animal, "las biatas" les reclaman su insolencia:

> ¿Cómo van a meter la cabeza del chucho onde se lava el pecado original de los cristianos? [...] ¡Siendo que nuemos visto que a los cipotíos tiernos los restriega el padre con un trapo aquí en la pila para sacarles la costra! !A pué la costra es el pecado original, pué? (Salarrué, Tomo I, 1945: 38-39).

El acto de lavar el perro remeda la acción adulta. Más que calificar la actitud de Colochito y Puntero hacia el aseo, identifica la manía de "las biatas" por la limpieza. El comportamiento y discurso infantil distingue el carácter adulto por una honradez, obstinación y limpieza. Estos comportamientos derivan toda pujanza de su arraigo en la zona erógena anal. (10)



Ilustración de la contraportada de la primera edición (1945)

IV. De lo anal freudiano a la (homo)sexualidad masculina

Antes de comentar las características freudianas que definen la "sublimación del erotismo anal" —del culerismo en psicoanálisis pos-lacaniano— es menester citar algunos ejemplos de esta reiterada obsesión por los glúteos, a todo lo largo de ***Cuentos de cipotes.***

> Y [la vieja] agarró un tizón y se los quería pegar [= a los niños] en el jundío y ellos recularon asustados y salieron corriendo (Salarrué, Tomo I, 1945: 10).
>
> Pusiesque Malí Pulí llegó a un riyo colochito y shuco y dijo: —Yo me baño [...] y se quitó el calzón [...] y la tamaña nalga se le miró toda desnuda (Salarrué, Tomo I, 1945: 22).
>
> Puesiesque la Angelita nalgona iba volando desnudita (Salarrué, Tomo I, 1945: 28).
>
> —¡Va a ver, nana, soloporeso me voy hacer carnibal e gentes [...] Vuir a morderle la nalga al coronel! Y se fue por detrás y le mordió duro la nalga (Salarrué, Tomo II, 1945: 25).

> Pero el calzón no me gusta; porque ta todo remendado del jundío con hilera diotro color (Salarrué, Tomo I, 1945: : 35).

> Acaso los varones no tienen [pecas]? Y Coco le dijo: "Sí, pero en el puro jundío como mi papá y si quiere lo vamos a ver" (Salarrué, Tomo II, 1945: : 7).

> Y le zamparon a la chucha un chirolazo en el cirulibis trasis donde duelis, y la muy naca pegó tamaño alarido escandalintótiris y se güelió el dolor [= el cirulibis trasis]" con las narices dando vólteris carrucelíbiris divertíburis (Salarrué, Tomo II, 1945: 13).

> Un señor gordo quiba saludando con el sombrero a unas niñas, patió la bolejabón que tenían en el andén y se jué de culumbrón pegando un terrible nalgazo en el suelo (Salarrué, Tomo II, 1945: : 26).

> ¿Y vos qué vas a enseñar? Y él dijo todo azorado: ¡"sólo que les enseñe la lengua!" y se puso de culumbrón, y se rieron y le tiraron un batidor y un olote y siacabuche (Salarrué, Tomo II, 1945: : 30).

Si recito estas nueve referencias a la zona erógena anal —subrayando la aparición de la palabra clave— es porque su constancia caracteriza la visión infantil en los cuentos prototípicos de la identidad salvadoreña. La interrelación niño-adulto se halla recubierta de un propósito sado-masoquista.

Esta intención perversa se encarga de infligirle a su rival un dolor en los glúteos o en el ano: "tizón", "chirolazo", "dolor", "morder" y "nalgazo". La referencia más explícita la incluye la edición definitiva (1961/1971: 122): "no soy rotura e jundío para que me puyen con aguja". La breve oración define la función del ano —el orificio por excelencia— en su aptitud a ser penetrado por un objeto puntiagudo.

Sin pre-determinación biológica sexual, la oposición concierne al pícaro burlón que propicia el dolor o dirige la mirada, al activo, y al burlado que recibe el golpe o la visión en el trasero, al pasivo. Parecería que el peor insulto que un joven u hombre pudiera recibir remitiría su actividad orgánica natural hacia lo anal o, en lengua salvadoreña vulgar, hacia el culerismo.

En su defecto, se le propiciaría una dolencia en esa parte del cuerpo que caracteriza su comportamiento e identidad personales.

Nota sobre la anal-lógica salarrueriana:

> Ilustrada a colores por Maya Salarrué, la intencionalidad original (1945) la prosigue la edición definitiva (1961/1974) en las citas siguientes: "lo jué rempujando del chunchucuyo" (51), "¿y cuándo los culumbroneyan no dicen alguna grosería?" (52), "le daba lástima causa un juraco en el jundío onde se le miraba la nalga [...] sécula culuntrón" (76-77); "¡Qué bárbara la señora no le diga posadera a la virgen, porque mi papá dice que quiere decir nalga (83-84)"; "la molendera quera nalgona y dientuda" (99); ¿Qué no ves que yo nado sesgado y de culumbrón...? (106); "Y agarró aviada entre un montón de corales y de algas que le hacían cosquillas en las posaderas"; "Puesiesque un glis-glis colita parada [...] se jué volis volando culitis meniando" (111); "hasta que vino un viento y lo tiró de culumbrón" (112); "y siba al jondo que sólo el jundío le salía de juera" (117); "Iba en un andén, le dijo Chepete, con una criada sapurruca nalgona [...] y la sapa nalgona lo miró asustada" (118-121); "no soy rotura e jundío para que me puyen con aguja" (122); "un señor gordo quiba saludando con el sombrero a unas niñas, patió la boladejabón que tenían en el andén y se jué de culumbrón pegando un terrible nalgazo en el suelo" (136); "se chuloniaron todos y se metieron los sacos en la cabeza [...] entonce Popoquite vio por los juracos del saco que se le miraba a Canuto todo el sisiflite pelón y le dijo; "¡Tapate el jundío con las manos [...] yo no soy aquel que se la va viendo el jundío!" [...] al quitarse el saco se bía quedado en pelota" (143); "pegó contra una señora quiba a misa y cayó de culumbrón paratrás" (153); "una niña en pelota quiba a bañarse con guacalito, pashte, jundío y todo (157); "Juguemos de espanto y el que saque el espanto más arrecho, ese le damos el premio [...] y entonces jué Jedepor [...] apareció en la puerta oscura de culumbrón y venía reculando y diciendo: "No" con las nalgas" (187); "la vaca se puso a echar un gran lodazal por la cola" (191); "y le venían dando nalgaditas" (192); " Y Talnique le dijo meniando el rabuelojo como los chuchos el susodicho del jundío: ¡Juguemos diamores!" (216-217). (11)

La intuición visual de la hija de Salarrué, Maya, verifica el gusto narrativo por lo anal en esa veintena de citas. De las cuatro ilustraciones

que presentan desnudos, ninguna muestra los órganos urano-genitales. Todas se enfocan en los glúteos de un cipote.




El desnudo en *Cuentos de cipotes* (1974), siempre "de culumbrón" para deleite del espectador adulto

V. Del freudianismo clásico...

En términos freudianos clásicos, este testarudo afán se regodea en hacer mención del órgano que "representa el impulso sexual pasivo". El pícaro se propone remitir a su contrincante, el adulto, a un período de erotismo pre-genital, más específicamente anal. Durante esta etapa, la mucosa terminal del tubo digestivo —sustituto de la vagina— se presta a la excitación y en esa zona se produce un placer semejante al del acto sexual (véase: Freud, obra citada.).

De esa manera, se identifica la constitución y el carácter de la persona aludida como proveniente de una homosexualidad pasiva y como propensa a identificarse con aquello que, a los ojos del niño, caracteriza lo femenino por excelencia: la castración o la carencia del falo.

Lo contrario del hombre y de su poder fálico no lo representaría la mujer. En su "plena identificación" con el cipote salvadoreño típico, el antónimo del ideal de hombría Salarrué lo expresa en el homosexual pasivo, quien hace

del “jundío/fundiyo”, del “culumbrón” y de sus innumerables sinónimos, el órgano erógeno por excelencia. Lo contrario del hombre es el culero.

Si el ano se ofrece en cuanto sustituto de la vagina, por una misma lógica de semejanza, la masa fecal se convierte en el reemplazante del falo. Al asumir el papel del pene, se presupone también que las heces estimulan la zona erógena anal y que, por tanto, el acto de defecar debería equivaler a una castración.

No me interesa en absoluto validar ni tampoco desarrollar en toda su dimensión esta teoría psicoanalítica clásica del erotismo anal, la cual “confunde la vagina y el recto en beneficio de la primera” según un postulado heterosexual, univerzalizante, del siglo XIX, ahora invalidado. Se sabe que la oposición reinante homo-hetero-sexual data de finales del siglo XIX y, en medida alguna, puede aplicarse a la mayoría de las culturas.

Me concierne sólo hacer constar paralelismos y equivalencias entre ciertos rasgos del pensamiento freudiano y el texto acallado de los ***Cuentos de cipotes***. Esta temática central se concentra en lo anal y en su correlación estrecha con la homosexualidad pasiva. En lengua salvadoreña coloquial, el culerismo sería un elemento constitutivo de la hombría en su ejercicio de autoridad madura que reclama su contraparte de obediencia.

VI. ...Al pos-lacanismo actual

Hay que trascender la ortodoxia freudiana del adulto masculino —imagen paternal y del poder político en turno— la cual remacha el trillado complejo de Edipo. En verdad, Edipo “no nos enseña nada”, absolutamente nada, de lo que significa ser cipote salvadoreño. En cambio, la arista esencial que descubre esa relación amorosa y paternal remite a uno de los polos niño-adulto a lo anal, a lo inferior y a lo trasero.

Por simple lógica de los contrarios, su opuesto se situaría en lo no-anal —¿en lo fálico o vergón como opuesto del culero?— en lo superior y en lo anterior: el sober-ano. El cuerpo humano calcaría la jerarquía social de ambas generaciones en un doble recorte superior-inferior y anterior-posterior, sinónimo de la oposición activo-pasivo.

En ***Cuentos de cipotes,*** el temor más recóndito que acecha a toda hombría no lo inaugura la iniciación sexual del niño en su despertar erótico por el género contrapuesto, la mujer. Tampoco lo inicia su deseo de posesión de la madre. El verdadero espanto lo expresa el peligro de satisfacer su erotismo con el "jundío/fundiyo" o "culumbrón". Antes que la mujer, el culero define la verdadera identidad masculina en la mente del cipote salvadoreño popular.

No existiría nada nuevo bajo el sol. En cambio, ***Cuentos de cipotes*** reitera una problemática ancestral que el psicoanálisis contemporáneo y la historia de la sexualidad pos-foucaultiana descubren a la base de "la cuestión sexual". Si esta idea de lo político horroriza a los comentarista actuales de Salarrué, es porque se aterran de su propia condición mundana y terrenal, aquella que les concede un cuerpo sexuado inmerso en la Polis.

En esta problemática terrenal, el cipote salvadoreño declama a alta voz un versículo crucial de las Tesmoforias contra Eurípides. "Y tú, tú, ***kapapugon*** [culero], tienes el ano abierto no sólo por tus palabras sino por tu sumisión". La problemática conclusiva de Cuentos de cipotes culmina en la correlación estrecha que vincula el culerismo salvadoreño a lo político y a la jerarquía social. El culero representa el oprimido por antonomasia.

La autoridad adulta, la paternal, se halla degradada por su gusto hacia lo excrementicio. Sería el sober-ano que somete a su hijo a lo arbitrario y el cipote pícaro le revierte sus prácticas punitivas y corporales. ***Cuentos de cipotes*** reflejaría el proceso social que destituye la función paterna tradicional, cuya figura oscila entre la ausencia, la humillación y lo postizo. Quizás...



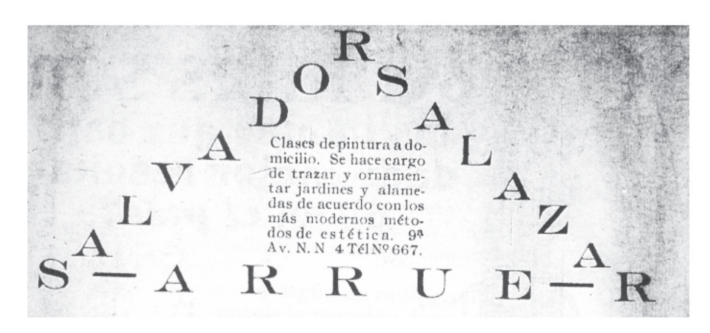
VII. Conclusión

Más allá de la reconocida oposición entre la sexualidad reproductora, visión conservadora, y la sexualidad como goce, visión liberal, Salarrué insinúa un tercer vértice que cierra el triángulo, la sexualidad como ejercicio del poder. Si el prototipo del cipote salvadoreño teme algo de su relación tirante con el adulto, este desenlace de su trato social implica una neta subordinación política que se inscribe en el cuerpo del vasallo.

El derecho del poder se tatúa en la parte inferior y trasera del subalterno, sea por un golpe en el ano o por una mirada que lo contempla regocijada. En su picardía, el cipote resiste su degradación al polo pasivo de la jerarquía política y sexual.

Si temerosa la crítica actual excluye este enlace estrecho entre la sexualidad y el poder, es porque la mistificación de Salarrué surge como paradigma de una política cultural que calca el carácter opresivo de sus antecesores acallados. No sólo el mecenas del indigenismo salvadoreño, el general Martínez, se ofrece como epónimo del cambio. También el culero, el arquetipo del oprimido, sigue ejerciendo su labor de sumisión para que un nuevo poder político se regodee de sus triunfos jerárquicos y mundanos. Disfrazado bajo una nueva bandera de liberación, como siempre, el amo vergón implantará un nuevo régimen de obediencia sexual entre sus vasallos.

Nota final: Refieren los dichos que por su carácter introspectivo, el psicoanálisis sólo florece en las verdaderas sociedades democráticas, con amplias libertades sociales y personales. En la URSS y en la Argentina militar, su práctica terapéutica fue prohibida. Al lector de interrogar la razón por la cual, hacia la segunda década del siglo XXI, aún no se funda una "Sociedad Psicoanalítica Salvadoreña".





Es un Argos que pasa entre un halo divino
hendiendo las espaldas de un mar de promisión;
ilusa grey lanzada en pos del vellocino
que autorice la noche de su generación.
Salvador Salazar Arrué
(Espiral, Año I, No. 2, 1º de abril de 1922)
(Si el mar metaforiza lo femenino, "el señor de los mares" emerge rajado de su relación carnal que lo autoriza a buscar lo imposible uniendo lo físico y lo metafísico, la sexualidad y lo astral)

"Epílogo. Salarrué. La soledad del travestismo"

9. SALARRUÉ
Incesto y *erotomaquia*
|||
ANEXOS
Salarrué y el erotismo
(Fragmentos antológicos)

La tierra [la mujer-territorio-nación] estaba [...] esperando que alguien [un hombre blanco] tomara posesión de ella [¿colonial y sexualmente?]. Selva sabía el efecto de su belleza en el contorno y competía con el paisaje del Trópico. Salarrué

I. Lo propio y lo ajeno

La penúltima novela de Salarrué se titula ***La sed de Sling Bader*** (1971). Su narración recolecta imágenes anti-dualistas que establecen equivalencias entre materia y espíritu, sueño y locura, virginidad e incesto, viaje místico y drogadicción (***hashish***). Por una travesía circular, se alucina el pretérito en el presente para recavar hechos traumáticos que al héroe le prefiguran una rica heredad amorosa y terrenal.

La experiencia la vive el personaje principal, Sling Bader, el único que "era francamente blanco y francamente independiente", pues "los otros elementos heterogéneos [en raza] podrían clasificarse [...] poco menos que esclavos a la moderna: obedecían y temían". La tardía novela de viajes relata un mito de superioridad colonial y racial que reitera una antigua literatura de "navegantes" y "aventuras" durante el siglo XIX.

Este modelo literario filtra la experiencia astral directa en Salarrué, como si lo personal y propio necesitara de moldes extranjeros para completarse. Una larga lista de escritores aclara las lecturas e influencias poéticas que suscitan la novela: "Giraudoux [1882-1944], Conrad [1857-1924] , Lawrence [1885-1930], Loti [1850-1923], Gaugin [1848-1903], Londo[n] [1876-1916], Segalen [1878-1919], Defoe [1659-1731], Melville [1819-1821]", etc.

A estas hormas poéticas clásicas, se añade una apología de la modernización técnica, la cual ofrenda tributo a la aeronáutica anglosajona: Amelia Earhart

(1897-1937), Francis Chichester (1901-1976) y Anne Morrow Lindbergh (1906-2001). La marcha obsoleta del espíritu hacia afuera del cuerpo la suplanta el avance tecnológico de la aviación, otro modo de surcar los aires. Acaso Salarrué abraza un futurismo (principios del siglo XX) técnico tardío.

En este arte de la escritura, la colonización opera como lado oscuro de la modernidad. La novela reconstruye distinciones jerárquicas entre un caucásico y habitantes nativos. Acaso esas diferencias sociales no son muy disímiles de los atributos raciales que otra fantasía del autor —***O-Yarkandal*** (1929, según modelo de Lord Dunsany (1878-1957))— describe como características "de un remoto imperio" hacia un Mar del Norte: amos blancos, esclavos negros, "marca[dos] con hierros candentes". La fantasía astral narra desigualdades raciales bastante mundanas.

El punto de mira lo ofrece una estética blanca y masculina dentro de un ambiente de exotismo colonial en un Océano Pacífico distante. En esos confines marítimos, El Salvador aparecería como simple apéndice en islote. Tal vez surge así porque en pintura el indigenismo salvadoreño lo expresa esa misma mirada foránea, alucinada frente a la exhuberancia tropical y a sus pobladores rurales que nunca hablan si no es por instancia de la ciudad. "Por reflejo de Europa, nos ha llegado a los americanos la estimación de lo nuestro y a los hombres del trópico la comprensión del trópico" (Alberto Guerra Trigueros).

El Mar del Sur insinúa una perenne paradoja nacionalista: lo nuestro proviene de modelos estéticos ajenos, no muy distintos de los novelistas clásicos que refiere la noveleta de Salarrué. Un molde extraño tiñe la experiencia de lo propio.

II. Incesto-virginidad :: Misticismo-drogadicción

La trama narrativa obliga a que el lector se identifique con la disyuntiva de la experiencia delirante de Bader. Su mirada única contrapone ciencia positiva, "materialista" y "exacta", a metafísica "espiritualista" y "mágica". El dilema de la existencia "de mundos anexos" incita al lector a confrontar dos lógicas disímiles: racional o "fantástica".

La racionalidad sugiere que "la sed [sexual] de Sling Bader" —Carola, hija del Capitán Silas Marden— concibe un hijo, Gatto, por intermedio sexual de su

propio padre. Una relación incestuosa explicaría la semejanza entre ese "niño de desusada belleza" y la hija mayor de Marden. No habría reproducción humana sin sexualidad ni uso de las partes inferiores del cuerpo humano, es decir, sin plena aceptación de lo biológico y animal.

El incesto, perspectiva materialista de los hechos, lo complementa "el punto de vista de la muchacha (quien gravita en planos de fantasía luminosa)" y el de un ginecólogo. Para esta visión paralela, la materialidad del acto carnal especifica una contingencia primitiva en proceso de redimirse por una naturaleza superior a la "animal". La fantasía propondría eximirse del cuerpo para disolver lo humano en el espíritu puro. Quizás el ideal evolucionista salarrueriano abocaría despojarse del cuerpo y reproducirse sin intermedio del sexo. "El hombre del futuro nacerá de un contacto superior". Quizás...

En términos metafísicos, el incesto remite al arquetipo de "la encarnación divina o doctrina del avatar". Se trata de una variante literaria de lo que Otto Rank llama "el mito del nacimiento del héroe (1909)" y Joseph Campbell, "el héroe de las mil caras (1949)". El héroe —"varón" por excelencia— nace de una "madre y virgen" sin contacto sexual que la rebaje a lo animal y corpóreo. En este ideal esotérico, lo masculino mantiene su primacía ya que el "héroe" es casi siempre "varón".

Equivalente de "experiencia extracorpórea", la alucinación de Bader correspondería a la nostalgia moderna-colonial por encontrar un nuevo Mesías. Semeja la añoranza que visualiza en un gobernante inspirado al "Benemérito de la Patria" (San Salvador, septiembre/1937), favorecido por los artistas más iluminados. Por una (con)fusión entre política y teosofía, reino de este mundo y el del espíritu, no se averigua si la historia se mueve en lo terrenal o en lo celeste.

Si la fantasía alucinatoria ofreciera una simple alternativa entre dos perspectivas contrapuestas, la resolución narrativa iría sin más. Cada lector se calificaría como materialista que defiende la tesis del incesto, o espiritualista que aboga por la concepción virginal. Igualmente, los prosaicos creerían en el uso de drogas como apertura única de "las puertas de la percepción" anímica, mientras los sublimes levitarían sin narcóticos.

No obstante, para mi perspectiva ***"materialista"*** compleja, el quid literario en Salarrué anhelaría superar las oposiciones binarias para convertirlas en

complementarias y paralelas. Al igual que la isla del Pacífico —"El Salvador/ Cuzcatlán es una isla"— las cosas mundanas poseen "doble nombre", identidad dual según el punto de mira del observador. De optar por una u otra alternativa, la unidad de los opuestos se escindiría sin reconciliación.

Pero la novela afirma que no existen "dos mundos aparentemente separados, [ya] que deben experimentarse como un solo mundo" en ***coincidentia oppositorum.*** Desde una perspectiva biológica totalizadora, la virginidad-incesto y misticismo-drogadicción serían perspectivas conjuntas de un mismo hecho totalizador, al cual la metafísica opondría la unidad virgen-mujer, acaso, la de un humano redimido y sin cuerpo.

En la lógica hermética dual, la oposición materia-espíritu queda invalidada. Se representaría por "elementos complementarios de la unidad perfecta". Si por evolución ascendente se anula la dualidad de complementos, lo humano se desintegraría en lo divino y espiritual sin enlace corpóreo ni biológico al ser-en-el-mundo, o viceversa en descenso, se rebajaría a lo puramente corpóreo.

A la disolución anímica en un nirvana metafísico, en tensión de opuestos, la fantasía deja abierta una lectura suplementaria. "La experiencia extracorpórea" se fundamenta en la materialidad de una sustancia química, ***hashish.*** La concepción virginal se arraiga en el incesto. Un alcaloide es al espíritu imaginativo, al viaje astral, como el incesto a la virginidad materna, su reverso y contrapunto material.

En esta doble infracción interpretativa —narcótico e incesto— la novela no inaugura una nueva esfera temática. Más bien, continúa la tónica desacralizadora que enlaza fantasía y violencia sexual en el remoto imperio Dathdálico desde la década de los veinte. La temprana "experiencia extracorpórea", el misticismo de Salarrué, vislumbra el complemento tangible de su voluntad de ascensión anímica y reproducción milenaria: alcaloide e incesto. Sin estos dos amarres a la materialidad química y corporal, el anhelo astral se despojaría de su arraigo empírico como ser-en-el-mundo.

Sin materia, la práctica espiritual jamás se notificaría por escrito ni se imaginaría en pintura. El comunicado mismo de la experiencia interpone asientos palpables e intra-mundanos: libro/pintura como materia vegetal

deleznable para el espíritu eterno e imperecedero. En esta representación y huella palpable el arte adquiere un sesgo de género.

La "mercancía tan apetecida de los hombres ricos" —"la belleza" corporal de la mujer— ofrece el soporte mismo de la escritura como acto erótico-sexual, visualizado desde lo masculino. Las fantasías "se leían tornando lentamente las ánforas entre las piernas [...] cuyo contorno sugería el de una mujer joven y desnuda". Más drástico, esas urnas-mujeres se forman según el ideario del narrador y se ofrecen como continentes vacíos sin contenido intrínseco sino con un único sentido exterior, que se manifiesta "por fuera". Así, casi en onanismo masturbatorio varonil, ***O-Yarkandal*** narra "las leyendas de un remoto imperio". La escritura y la pintura —tatuaje de imágenes en lienzo y papel— correspondería a un arte amatorio y corporal de posesión viril sobre un territorio femenino (véanse fragmentos en los anexos).



Deidad (*O-Yarkandal*, 1971)

"Se renueva la imagen de Xi [...] la diosa [cuya] liturgia parecía simbolizar la confluencia de lo divino con lo humano, la comunión de lo material y lo inmaterial y era en verdad ritual perfecto de Xi, diosa dúplice. [En su iconografía, dos mujeres desnudas se acarician ¿sin implicación lésbica, pese a que la mano de una se acerca al seno de la otra?]. [El sacrificio] dividía el cuerpo de [la mujer] en dos mitades longitudinales [por] una hoja de acero [que] con un solo tajo rompió la virginidad" en remedo de una sexualidad viril y violenta.

III. Final

En casi cincuenta años (1929-1971), ***La sed de Sling Bader*** no presentaría una temática novedosa. Únicamente asombra que por su experiencia de alucinado —en lugar de "tomar posesión [sexual/colonial] de ella [= la mujer/tierra]"— el viejo Sling Bader sublime su deseo carnal en paternidad protectora y amparo afectivo. Quizás por esta sublimación deslumbrada, sólo en los lejanos mares del norte de Dathdalía, quedan homicidios rituales (sajar cuerpo de mujer para volverla "Deidad"), violencia doméstica, triunfo del placer sobre la virtud, selvas como Kahunishar, "sexo proficuo de la Tierra", poseída por un "falo violador" y poblada por órganos de cuerpos humanos cercenados, como si el erotismo supusiera la fragmentación de la unidad corporal en partes autónomas.

En ese "imperio remoto" queda viva la ***erotomaquia,*** guerra primordial de los sexos, en imagen imperecedera del amor durante los viajes astro-narcóticos y en la experiencia de Pedro Juan, alter ego del autor en su última novela (véase fragmento de ***Catleya luna*** (1974) transcrito en los anexos). A las desigualdades raciales mundanas, la fantasía astral agrega la experiencia de una sexualidad tan violenta como terrenal. "Sus ejércitos son sus senos, sus labios de fuego, la chispa de sus ojos, el aroma de sus carnes..." (nótese la metáfora militar para describir el cuerpo femenino en búsqueda de ascenso social por la sexualidad).

Al sublimar Bader su deseo sexual, permanece como interrogante si también abolirá el cruel sistema de "esclavos [negros e indígenas] a la moderna", la política del "tem[or]" que rige la economía de esa isla llamada El Salvador según la metáfora. O, por lo contrario, su paternalismo místico será selectivo. Sólo se volcará sobre "ella", la mujer amada ahora en herencia filial como su hacienda, tierra y riqueza. A saber...

(Nota: Salarrué jamás demuestra experimentalmente por suicidio, como lo exige Jorge Luis Borges, que el espíritu sobrevive al cuerpo, que el alma es superior a la materia. Léase "Diálogo sobre un diálogo" en El hacedor (1964): "Yo le propuse a Macedonio que nos suicidáramos para discutir sin estorbo [la inmortalidad del alma y la muerte insignificante del cuerpo]".

A toda idea biológica totalizadora, "materialista", la metafísica reclamaría lo fabuloso con el objetivo de erradicar interpretaciones que la actualidad consideraría "perversas": incesto y drogas. La utopía del "mito" teosófico afirmaría un "embarazo sin intervención sexual" y un "trance" espiritual sin alcaloide. El "sueño prodigioso de Salarrué sustituiría la esperanza en un futuro post-corpóreo y post-sexual, en el cual el ser humano etéreo se desprendiera de todo amarre químico y biológico. Pero en ese instante de desprendimiento corporal y químico —"¿de horror al cuerpo?— la dualidad se anula y disuelve en uno de sus contrarios. A la espera siempre...).



Cubierta azul surcada por un venado dorado, *O-Yarkandal* (1971)

ANEXOS

Salarrué y el erotismo (Fragmentos antológicos)

Fragmentos de O-*Yarkandal* (1929/1971)

Una joven tan bella que sólo podía compararse, por sus líneas, con una copa hecha por Ann de fina piedra rosada [deleitaba] por la jugosidad y frescura de los ojos... "Krosiska"

Y el placer de Ninintri era éste: llegada la alta noche descendía de sus habitaciones, donde mucho antes se habías apagado las lámparas, y suspirando hondamente, salía al jardín toda envuelta en su manto de seda oscura y calzando sandalias recamadas [...] cuando la joven creía estar suficientemente lejos del castillo complacida, aspiraba, ya no el aire florido de la noche, sino la soledad, y arrancando nerviosa el manto y las sandalias que arrojaba en el césped, proseguía así desnuda su paseo, gozándose en su propia belleza bajo las estrellas [...] ebria de soledad y de placer, deambulaba [...] en un delicioso éxtasis bajo los astros. Los mármoles entonces perdían su frío y con tibia generosidad recogían el peso de aquel blando, ardoroso, suavísimo cuerpo de mujer sola y desnuda... "Bajo las estrellas"

No era permitido a nadie relatar las historias o leyendas sino labrándolas y esmaltándolas alrededor de un ánfora [...] las cosas se leían tornando lentamente las ánforas entre las piernas [...] cuyo contorno sugería el de una mujer joven y desnuda... "Viaje en espiral alrededor de un ánfora"

Ninguna mercancía tan apetecida de los hombres ricos como aquella belleza de Ulusú-Nasar. Su casa era frecuentada por los afortunados, que entraban, llevando máscaras de seda, detrás de las cuales los ojos ardían siempre con el resplandor del deseo contenido, que es como el alma de los sexos cuando se asoma a las pupilas. Ulusú-Nasar vivía en un palacete [...] los esclavos negros que atendían [casi desnudos semejaban] ébano vivo [...] desnuda en su belleza, aparecía sobre un diván [...] sus líneas eran puras como las de las ánforas... "La tristeza de Ulusú-Nasar"

Habla del árbol sagrado, hecho todo de cuerpos humanos retorcidos; teniendo por raíces inquietas serpientes que hurgaban la vida en el suelo; sus millares de ojos tenían una vida fogosa, cerrándose unos, abriéndose otros, guiñando, girando... Había ojos espantados hasta la locura, y ojos apagados de sensualidad, y ojos torcidos de malicia o de burla, y ojos enrojecidos de furia, y ojos extasiados en el éxtasis supremo, y ojos suplicantes de amor y deseo [bocas besantes] y describe una pasmosa anastomosis de brazos, piernas, cabezas, sexos... "Namundayana"

Dicen de un rincón my profundo de donde había árboles que se arrastraban como los caracoles [...] e iban tanteando como serpientes y sus ramas como tentáculos, prestos a devorar a sus víctimas. Había, dicen hombres hechos

de hojas marchitas que deambulaban por las sumidades del boscaje; reptiles formados con piernas de seres humanos que se enroscaban y revolcaban por el fango; arroyos de sangre pestilente; praderas de pelo; arbustos escamosos y con agallas que se estaban muriendo siempre de asfixia, como los peces. Podía llegarse a una pradera cubierta de flores rojas [...] que no eran otra cosa sino lenguas humanas saliendo de miles de bocas extrañas, en forma de herida. Había especies de viñas donde las hojas eran como manos de niño y los racimos, racimos de ojos que miraban con un brillo fascinador [...] Kuhunishar [de ***kahuni:*** lirio y ***shaar***: sombra] donde los lirios son de carne blanca [...] tierra misteriosa, selva oscura que es como el sexo proficuo de la Tierra: así oscura, así ardiente, así odorante. Sus enormes ramajes son negros y lacios como crenchas de león y a león apestan. Hay en ella una lluvia constante y pastosa como jugo vital y en sus entrañas tétricas penetra el río negro de Suk desbordante, torrencial como un falo violador [...] el sexo de la Madre Tierra, fecundada por Suk que significa: la sombra del Sol y de cuya cópula nacerá Shíntara, el Mesías... "La misteriosa selva de Kahunishar"

Trabaron batalla fiera por el amor [el] enamorado Zip, hijo de Ziguahuat que gustaba de las bellas jóvenes [desnudas] las espiaba oculto en los boscajes... "Fragmentos de El Dalí"

Fragmentos de La sed de Sling Bader (1971)

[Hay] sospechas de algo amoroso entre el Capitán [Marden] y su hija [...] cualquiera entendería algo parecido [...] esa idea pecaminosa y comprometedora [...] Mi ama no sólo piensa que ellos están envueltos en u incestuoso amor, desde hace tiempo, sino que afirma que Gatto, su hijo menor, es en verdad su nieto; hijo de Carola y de su padre [...] durante su ausencia (por un año) del capitán, cuando nosotros pasamos con permiso a Samoa para ver morir a mi hermano Kahuri (quien era mayor y además el ***Masay*** de nuestro Clan), Carola quedó embarazada y ella misma la atendió en una choza en Majuro, donde la llevó en debido tiempo y donde, residentes discretos y bien remunerados la atendieron por varias semanas con ayuda de un médico. [Había que] poner en claro todo aquel embrollo acerca de las infidelidades de Carola y la dudosa paternidad de Gatto [pero] el padre no existía [...] no existe desde el punto de vista de la muchacha (quien gravita en planos de fantasía luminosa) y tampoco del punto de vista ginecológico [...] la niña iba a ser madre estando todavía virgen. Su himen estaba intacto [...]

En las corrección dice:
P. 191
Añadir los siguiente:
pero no me sale el texto me sale en blanco

¡Virgen y madre! Sí, Gatto era su hijo; ¿el amante?... Pues... lo creyera él o no, era... (menos para ella y para el niño) ***tabú;*** cayó en brazos de un ***varua-ino,*** enviado por Tauhiri-Matea, el dios de la tormenta. Un ***varua-ino*** era un hombre bueno del mar...

Fragmentos de *Catleya luna* (1974)

Yo me entregaba como un satélite tras el espíritu de Amber y en la misma forma tras el cuerpo de Soma; el cuerpo y todo lo que de él irradiaba, entendamos... Por razones de orden sexual, mi amor unía imaginativamente el alma del uno con el cuerpo de la otra [véase: "El milagro de Hiaraadina" (***O-Yarkandal,*** 1929/1971: 119-127) en cuyo relato "Hiaar [...] alta, delgada, angulosa y fea [que] cojeaba [pero razonaba]" contrasta con "Adina [...] pequeña, llena y hermosa [quien] carece de razón". De amar a dos mujeres a la vez, la amada ideal se logra al "partir el corazón de Hiaar [matar a Amber]", para que su espíritu razonador emigre al hermoso cuerpo de Adina [al cuerpo deseado de Soma]. Un crimen ritual, una violencia corporal primigenia, sella la perfecta unión de los contrarios, alma razonable y cuerpo hermoso, en "la mujer ideal" antes de su cópula con el hombre].

Tu desnudez era mi vino delicioso [..] su frente entre las piernas de la amada [...] yo deseo penetrarte [...] sinfonía del tacto delicioso [...] cuando nos movemos con el ardor y a pastosa densidad de la lava [...] ella parecía abrirse como una flor que siente llegar la aurora, parecía abrirse, poco a poco, en proceso vegetal, abrirse, no por la gloria del triunfo, sino con la lasitud de un contrincante que se entrega vencido [nótese la metáfora guerrera de ***erotomaquia*** y depredación que se continúa en "la glotonería del buitre sobre su presa [del hombre sobre la mujer]"...

Juicio crítico coincidente

[Bajo] la influencia de Lord Dunsay, que algunos críticos [ya no] advierten en ***O-Yarkandal*** [...] el sexo y ciertos problemas a él atañeros Salarrué los trata, sin caer en la vulgaridad en exceso verista de otros escritores [...] en un medio lleno de prejuicios como el nuestro [la fantasía muestra] temas [eróticos] fuertes. ***Panorama de la literatura salvadoreña*** (1981), Luis Gallegos Valdés

10. PARADOJAS DE LA MODERNIDAD SALVADOREÑA
Ricardo Trigueros de León, el anti-Edipo en su triángulo amoroso

Aquel que [no] descifró el famoso enigma [pese a ser] un hombre extraordinariamente poderoso, porque dejaría entonces de ser secreto [en perjurio al] oculto pájaro de la poesía. Tergiversación de Sófocles según Ricardo Trigueros de León a la medalla otorgada a Sigmund Freud en ocasión de sus cincuenta años (1906).

I. "Autoritarismo y modernización"

Entre los poetas que contribuyen a renovar la esfera cultural salvadoreña, se encuentra Ricardo Trigueros de León (1917-1965). Para su editor actual —Álvaro Darío Lara (***Obras: poesía y prosa.*** DPI, 2007)— al igual que para sus antecesores inmediatos —Luis Gallegos Valdés (1962), Alfonso Orantes (1966), David Escobar Galindo (1978)— su contribución gira alrededor de la década de los cincuenta.

En ese momento (1948-1961), se inicia un "proyecto reformista" militar que moderniza la esfera económica nacional. Conocido como "autoritarismo y modernización" (Turcios, 1993), un estado excluyente e intolerante desarrolla industria, infraestructura, acción social, al tiempo que la clase media "emerge" como partícipe política de un nuevo partido oficial único: Partido Revolucionario de Unificación Democrática (PRUD). En plagio a un régimen antecesor —el martinato (1931-1944)— una ideología negativa, el anticomunismo, nutre los cimientos ideológicos de la identidad nacional.

Dentro del marco dictatorial, el estado prosigue una política cultural de avanzada. Se crean instituciones artísticas, literarias y editoriales que propician una efervescencia del quehacer cultural. Entre las múltiples dependencias que surgen del reformismo militar — Artes Plásticas, Bellas Artes, Orquesta Sinfónica, Escuela de Teatro, Turismo, etc.— destaca el Departamento Editorial (enero de 1954, según Ítalo López Vallecillos (1964: 290)). Su labor se juzga vanguardia de publicaciones literarias en todo el continente hispanohablante.

Los logros del renacimiento cultural no pueden separarse del marco político oficial que suscita su aparición. En el caso salvadoreño, no se accede a

la modernización económica ni a la modernidad cultural sin el apoyo insustituible del autoritarismo político-militar. Si "no existe un caso semejante de divulgación literaria en la América hispana como el que lleva acabo la Dirección General de Publicaciones" bajo los auspicios de Trigueros de León, los demás países deberían imitar el absolutismo político del gobierno que da cabida a tan loable agenda editorial (José Sanz y Díaz citado por Orantes, 1966: 15).

Mientras esta paradoja —modernidad sin opción democrática electoral— es bastante conocida, más allá de la historia político-social existen líneas culturales inexploradas. Hay que preguntarse si la participación de Trigueros de León en la esfera modernizadora de la cultura nacional del estado, se acompaña de una renovación semejante en su perfil poético de escritor. Me interrogo si modernización significa vanguardia artística igualmente modernista; o por lo contrario, en remedo a la esfera política, la reforma económica se acompaña de un rezago semejante en el terreno poético y temático, esto es, en la representación imaginada del espacio-tiempo histórico que vive el autor.

En efecto, es posible que la novedad artística ocurra en su prosa crítica que reseña múltiples poetas contemporáneos —***Labrando en madera*** (1947), ***Perfil en el aire*** (1955) y reseñas periodísticas— aun si sus rúbricas demuestran el neto predominio de una sensibilidad masculina exclusiva: sesenta y cinco reseñas de varones y sólo seis hembras. Asimismo, manifiestan una extremada obsesión por la forma en detrimento de todo contenido (véase: 4). Su "intención descriptiva [abunda] de literatos españoles, de América y pocos de El Salvador" (Toruño, 1958: 377).

Empero, su poesía sigue arraigada en la pre-modernidad formal del soneto y en una temática rural arcaica. A contracorriente del francés Paul Valéry, "lo anecdótico, lo descriptivo queda [dentro] de esa [vieja] poesía que [no] podríamos llamar poesía de valores puros". La paradoja no podría ser más flagrante. Cuanto más el poeta participa en la maquinaria modernizadora del estado, tanto más añora la pre-modernidad abolida de su niñez. Su producción poética destaca por el formalismo ***quasi***-vacuo del soneto —***Presencia de la rosa*** (1945)— y por una nostalgia de lo provinciano: ***Campanario*** (1941), ***Nardo y estrella*** (1943) y ***Pueblo*** (1960). Ítalo López Vallecillos (1964) la califica de "suave lirismo de rememoración pueblerina".

II. "¿Para qué los poetas?"

Según un rigor heideggariano, Trigueros de León no exige de la poesía una conciencia existencial de su época. Por lo contrario, retrae la experiencia poética hacia lo caduco, "cuando yo era niño [...] las gentes de siempre [...] la misma calle gris". "Volveré cualquier día, cuando me desespere la moderna ciudad, llena de ruidos, de asfalto, de cemento, de sudor y lágrimas" (Trigueros de León).

"Wozu Dichter in dürftiger Zeit?" (Hölderlin). «"***...And what are poets for in a destitute time? [***« Pourquoi des poètes en temps de détresse?»***], defined by the "default of God"»*** (¿Para qué son los poetas en un tiempo depuesto? [¿para qué sirven los poetas en tiempo de desamparo], definido por la carencia de Dios, Heidegger). Los poetas, en un tiempo atenuado y ***light.***

El escritor esquiva toda a-ventura "del tiempo que resta". Sortea "el abismo del mundo [urbano] que debe experimentar y transigir" como sitio único en el cual se despliegan hilachas furtivas de "dioses en fuga" (Heidegger). En cambio, anhela recobrar un universo abolido —el de su infancia— que la modernidad a la cual contribuye como adulto destruye parcialmente. En esta paradoja —vasta laguna entre "acción creadora" de lo arcaico y "promotor editorial" de lo moderno— asiento el análisis. Todo avance en su labor de publicar poetas actuales lo conduce a retroceder para invocar lo pretérito.

En Trigueros de León, existe una vasta disonancia entre proyecto reformista modernizador y poesía pastoral idealizadora. Un rechazo intuitivo a la vanguardia artística moderna caracteriza su práctica poética. Si desde joven lee a "todos los poetas malditos que amó Verlaine", su idilio campestre lo impulsa en reversa a restaurar lo atávico. Al igual que su percepción de Arturo Ambrogi ante "las abrumadoras páginas de Baudelaire" —de la renovación poética modernista— se guarece en el "lirismo", en "la ceniza [maternal] que el tiempo ha ido poniendo sobre las cosas" añejas. ¿Para qué los poetas?

III. Superego materno, elegía pueblerina

Examino dos temáticas irreconocidas por juicios estéticos que reducen su "raíz lírica" a la «propensión contemplativa "franciscana"», a la "exquisitez

de su temperamento artístico" y, al cabo, a "la propensión bucólica". En primer lugar, anoto cómo la ausencia de la mujer en ***Nardo y estrella*** (1943) deriva de la omnipresencia de la madre en los poemas terminales de ***Campanario*** (1941). A la cercanía materna le corresponde la lejanía femínea. La "abnegación" por la madre se traduce en imposibilidad por adquirir una estabilidad en su madurez erótica masculina.

En segundo lugar, analizo el retorno a una pre-modernidad abolida. Es cierto que un entrañable cariño evoca desde una visión madura el paisaje aldeano y rural de su niñez. No obstante, la paradoja no se agota en erigir un bucolismo de lo campestre inmemorial desde la modernidad cambiante. Para idealizar el campo salvadoreño, hay que eliminar lo indígena, como si la diversidad étnica humillara desde antaño la hermosa pastoral que la modernización trastoca.

En esta doble problemática —individual y social— Trigueros de León nos instruye sobre las numerosas paradojas que alimentan el edificio de la modernidad salvadoreña. Más que apoyar el auge de las vanguardias artísticas —nuevos espacios literarios imaginados— se encierra en la práctica de una pastoral infantil —sin indígena, esto es, sin americanidad— ya que por esta añoranza captura no sólo el terruño de su niñez. A la vez, se aferra a una "devoción" imperecedera por un superego materno que le niega toda posibilidad de encuentro sólido con una mujer.

IV. Compromiso antes de la generación comprometida

Ante la falta de estudios detallados sobre la producción cultural de los cincuenta, ignoro en qué medida esta modernización sin modernidad caracteriza un solo individuo o representa el quehacer paradójico de toda una generación. A los múltiples trabajos sobre la generación comprometida, se contrapone el vacío de documentar una época precedente dominada talvez por la metafísica del soneto y el realismo costumbrista del regionalismo, esto es, sin un paso certero de ruptura hacia una modernidad artística urbana "llena de ruidos".

Esta "era imaginaria" se "compromete" con el reformismo militar y opera una apertura cultural cuya historiografía aún falta rastrear. El apoyo directo que la candidatura presidencial del coronel José María Lemus (1956-1960) recibe

de Luis Gallegos Valdés y Salarrué, podría servir de hipótesis conductora para investigar la función del regionalismo, la metafísica del soneto y la esoteria en la construcción del Reino político de este Mundo (Darío Lara).

Para esta hipótesis, tanto más sugestivo resulta lo que asienta el historiador Carlos Cañas Dinarte (2002: 293). Al "Subcomité de Periodistas y Escritores del PRUD (marzo de 1952)" —dirigido por el poeta Hugo Lindo— pertenecen literatos de la talla de Manuel Barba Salinas, Quino Caso, Gallegos Valdés, Claudia Lars, el mismo Trigueros de León "y muchos intelectuales más". Es posible que las dotes literarias de Lemus —apologista de Bolívar (1950), Venustiano Carranza (1952), Hidalgo (1953), José Martí (1953), El Quijote (1956), etc. — lo vuelvan no sólo "Candidato del Pueblo"; Lemus se convierte en receptor "del voto particular del escritor y periodista que vale al menos 7 votos" (Gallegos Valdés y Salarrué citados por Darío Lara). El "Teniente Coronel" acopla "letras y armas"; analiza "las grandes figuras de la historia y los grandes hechos, así como gravita sobre principios éticos en el orden público" (Toruño, 1958: 388). Quizás por estos dones excepcionales merece el apoyo de los intelectuales.

He aquí cifrado el "compromiso" político irreconocido de la generación que precede a la "comprometida". Asombrosamente, el hecho "literatura comprometida" parece recibir en el enlace entre reformismo militar, regionalismo y poesía metafísica una de sus vetas más profundas e inexploradas. Como sus "intelectuales orgánicos" dividen el tiempo entre labores administrativas y "poesía pura", aún no percibimos la conexión paradójica entre ambas esferas.

La "poesía pura" es pura política ya que, al soñar en verso, sus artífices legitiman hazañas electorales, administrativas de los gobiernos "revolucionarios" en turno. Así, lo que Darío Lara llama "quehacer literario humanista" equivale a "coexistencia con el poder político" militar. El último "empeño" del "humanismo" consiste en formar una "cultura nacional" que legitime a los gobiernos reformistas.

V. Poesía - Filosofía

Obviamente estas interrogantes las cuestiono en oposición a la postura formalista del autor. Motivado por la religión del arte, para Trigueros de León,

"la manera de ejecutar [la obra preside] la idea" por lo cual ante "un retrato de Mussolini [¿ante una obra racista?]" no hay que "lanzar frases condenatorias" sino "analizarla como pintura en sí". Como "realización plástica" seria vale por su "función social permanente, eterna". En su inmortalidad celeste, el arte cuenta como creación meta-política y meta-histórica. Es pureza formal sin referencia a un presente pasajero. Según Juan Felipe Toruño (1958: 387), su "pasta de crítico carece de la ecuanimidad imprescindible y amplitud de criterios". A "su acendrado formalismo" le falta "profundizar en contenidos".

En cambio, al pensar el significado, me interesa la "ficción" —arte y literatura— como modo peculiar de referir hechos auténticos. En sentido aristotélico, indago la historia desde su envés oscuro, la poética. La poética la inquirimos no cual sujeto teológico trascendental, sustituto moderno y laico de la divinidad, lo "imperecedero" en Trigueros de León. La pienso como producto histórico de una época específica —llamada "autoritarismo y modernización" (1948-1961)— la cual posee patrones culturales propios. Como lo reconoce el diálogo entre el escritor y Osvaldo Escobar Velado, "la ficción será tan sólo pretexto para decir [la] verdad" de una era.

Según reza el epígrafe, hay un choque entre modos de conocimiento. Mientras la poesía aspira a mantener el "secreto", al saber racional le atañe revelarlo. Trigueros de León conserva en su pedestal una misteriosa Esfinge y la venera, ya que sostiene la primacía del símbolo sobre el concepto, la preeminencia de la poesía sobre la filosofía. El poeta se mueve dentro de un "pensamiento de lo que no piensa"; no juzga en la poesía un "síntoma, jeroglífico a descifrar". Más bien, la imagina complemento sexuado de sí —mujer de talante que merece reverencia— "huidiza, gran señora es Ella, imperdonable y difícil". Talvez porque "escribir es un modo del Eros" masculino en el cual el hombre seductor pone a prueba la resistencia de la fémina (Barthes).

Por lo contrario, al inquirir el enigma, iconoclastas exigentes, opero a contracorriente dilucidando por conceptos el «"misterio indescifrable"». Borgeano empedernido, derrumbo la efigie e invierto el orden entre la "idea" y su "manera de ejecutarla". Interrogo —no "la obstinación de la forma"— sino "la inteligencia misma del mundo" que proyecta la obra (Barthes). Como facetas "opuestas – complementarias, "poesía – filosofía" son "el otro, el mismo". "Lo-otro-en-lo-mismo", maneras de ilustrar en claroscuro nociones claves de una "era imaginaria"...

“Edipo y el enigma”,
poema de Jorge Luis Borges,
del libro El otro, el mismo (1964)

Cuadrúpedo en la aurora, alto en el día
Y con tres pies errando por el vano
Ámbito de la tarde, así veía
La eterna esfinge a su inconstante hermano,

El hombre, y con la tarde un hombre vino
Que descifró aterrado en el espejo
De la monstruosa imagen, el reflejo
De su declinación y su destino.

Somos Edipo y de un eterno modo
La larga y triple bestia somos, todo
Lo que seremos y lo que hemos sido.

Nos aniquilaría ver la ingente
Forma de nuestro ser; piadosamente
Dios nos depara sucesión y olvido.

VI. Esfinge, fémina resquebrajada

Los seis poemas conclusivos de ***Campanario*** (1941) desarrollan una de las temáticas centrales del psicoanálisis post-freudiano sobre la sexualidad masculina. La llamo el “anti-Edipo”, en cuanto no le corresponde al niño eliminar al padre para cohabitar con la madre, según lo estipularía la ortodoxia. Por lo contrario, ante la ausencia absoluta del padre, la posesividad del superego materno es de tal magnitud que invade el imaginario creativo de su engendro y le imposibilita cualquier relación erótica adulta independiente. En el anti-Edipo, no hay parricidio ni incesto sino negativa por derrocar arcanos inmemoriales. Hay “devoción” a la Esfinge.

Dentro de la simbología clásica, la muerte de la Esfinge —descifrar el enigma— marcaría el acto de liberación que Trigueros de León rehúsa al someterse a la heredad matriarcal dogmática (Esfinge, “aquella que aprieta”, “la

estranguladora", de ***sphiggo*** que significa "apretar"). Los poemas "Palabras a la madre" y "Nuevas palabras a la madre" expresan la dependencia anímica que la figura materna omnipresente ejerce sobre la psique obnubilada del poeta.

"Madre estoy de nuevo junto a ti esta mañana [...] soy el que nació para oírte. La palabra tuya la llevo, hecha música en el corazón [...] cuando estoy solo, lejos de ti, no me canso de oír el murmullo interno que sube como un himno de gracia [...] todo lo que llevo en mí es obra tuya [...] ahora estoy lejos, pero tu voz se enreda en mí como un hilo de música [...] tengo enredada en mí la música de tu palabra". (Trigueros de León)

El "murmullo interno" me advierte cómo Trigueros de León interioriza el deseo materno —se niega toda autonomía personal— hasta volverse apéndice de esa "voz" que lo habita y se posesiona de él. Sin individualidad propia, la consecuencia inmediata se revierte en negativa "por separarse de su lado, pese a mantener relaciones amorosas" y "dejar descendencia".

"Madre, cantar nuestras cosas" explica la temática recurrente de su siguiente poemario —***Nardo y estrella*** (1943)— que evoca a una mujer lejana e inaccesible. Su lejanía el escritor la vive como "cruz de sacrificio sobre mis hombros". Trigueros de León anticipa la silueta que él mismo diseña de la chilena Gabriela Mistral bajo el semblante de un "Cristo de carnes desgajadas y hendidas". La pérdida de la mujer —la omnipresencia matriarcal— pervive en el poeta como ropaje de su vocación crística adversa.

"Y tú, amiga, borrándote, haciéndote distancia, diluyéndote en el aire que ahora corta como un puñal de plata [...] mujeres amadas, ya idas, se presienten [...] me duelen tu distancia y tu recuerdo [...] el cielo nada me dice de tu ausencia [...] es una flor ya muerta [...] isla abandonada en orfandad de pájaros". (Trigueros de León)

Si esta doble faceta complementaria —devoción a la madre y distancia femenina— se prolonga en la figura de la "rosa", descifraría su "presencia" reiterada en los escasos siete sonetos. De otra manera, la poesía resultaría vano resplandor de su propio reflejo: práctica formal sin contenido. ***Presencia de la rosa*** (1945) designa la estancia de una fémina resquebrajada entre madre amada cercana y mujer amante lejana.

En la alternativa existencial —entre “rosa mística” materna versus fémina “amada” o “rosa perfecta”— el poeta opta por la primera iniciativa. En lugar de vencer a la Esfinge — fiel a su vocación de anti-Edipo— declara que todas sus “horas” son de “tu ausencia [mujer] y mi derrota”. El superego materno opaca toda aquella “larga lista [...] de señoritas que fueron sus novias” (Amalia Trigueros de Soundy, hermana del poeta). “La poesía es huidiza [...] gran señora es Ella, imperdonable y difícil”. Más que determinar la resistencia de la fémina seducida —escribir como modo del Eros— “Ella” equivaldría a la sumisión de Trigueros de León al dictado del superego materno.

La Enigmática “se adueño de mí...”, “mientras lindas muchachas —carne, de nieve, oscuros ojos—, pasan junto a nosotros. Tras ellas se me escapa la mirada...” como ellas escapan de mí. Huyen también “torsos morenos [que] emergen de la línea escurridiza del agua”. “La falda anaranjada [...] acentúa la curva de la cadera de ola y el dibujo de las piernas”. Mantiene la lozanía de “adolescente” iniciar pláticas sobre poesía con “preguntas por las mozas de otros climas” (Trigueros de León). Ya lo sabemos, “la mirada es la erección del ojo” (Lacan). «“Errata humanum est”». «“Las flores [los poemas] son errata de pájaro [de poeta]”», la mujer es errata de madre... (Toño Salazar según Trigueros de León).

VII. Modernización, plañido de “la vida tranquila y feliz”

Tal vez la misma piedad por la silueta matriarcal lo impulsa a rescatar la infancia pueblerina. Al evocarla en su poesía el escritor adulto retorna a “los días de mi niñez”, “al vientre de la tierra donde lo espera el vientre de la madre”. Se encamina al encuentro certero del ama, a su defunción erótica. El regreso al ***Pueblo*** (1960) —dedicado “a mi madre”— habla de “cuando mi niñez corrió feliz”. En esa época revocada, fluye la “vida sencilla” en la cual la población habita “como una sola familia creciendo” sin ninguna reyerta que mancille “este pueblo blanco”. “La vida tranquila y feliz” que caracteriza la historia patria.

Si el mundo apacible sin distinciones ni jerarquías reniega de la complejidad urbana moderna, al escritor lo tiene sin cuidado. Le interesa recrear la permanencia de un universo lugareño que se repite pese al embate del reformismo militar. Una eterna repetición de “lo mismo” —en ausencia de toda función paterna biológica como lo informa “Sor María Teresa”, silencio “suplicante” del “Nombre-del-Padre”— regula la ley social de lo pueblerino.

“Hace más de veinte años [...] la misma Aurelia, las mismas velas, los mismos botes de vidrio [...] el mismo gato [...] la iglesia es la misma [...] el mismo sacristán”. (Trigueros de León)

“La poesía —gran señora, imperdonable y difícil—” no sería la resistencia femenina ante el poeta seductor. Tampoco sería la mansedumbre del poeta ante el superego materno. Sería la evasión del editor moderno ante el imperativo categórico de una figura patriarcal ausente la cual se renueva por re-volución sinódica como estado militar bajo la égida del dictador en turno.

La poesía “guarda el orden de las procesiones” para recobrar “la sombra huraña, caricia en fuga” de un pasado que se va. Conserva la memoria de una niñez efímera —la de una madre mortal— que se desvanece. Se disuelve en nube. Si esa “misma tristeza del barrio” —“jubiloso palomar de música”— contradice el compromiso editorial por la modernidad cultural, no importa. El “secreto de la poesía” —arcano que jamás se dice por ser entonces revelación— asienta que la “misma” escisión de lo femíneo —madre-mística versus mujer-amante— la refrendan pueblo y reformismo modernizador.

Quizás esta ruptura sea un nuevo “Calvario” en “la cabeza del poeta, llena de golondrinas”. Tampoco Trigueros de León logra conciliarla, ya que las profesiones efímeras que aduce —pequeño comercio de tiendas, sastre, carpintero, cartero, “sapito cantor”, locos provincianos— decaen con la modernización. Se trata de oficios que la modernización desdeña. Su poesía sucumbe a “la tentación de evocar las cosas antiguas” —cual se lo advierte el peruano Luis Alberto Sánchez— sin buscar a “El Salvador” único, “el quetzal”, cuyas plumas adornan las alas verdosas de la Pitonisa extendidas hacia una urbe caótica e incrédula. Hacia nuestra propia posmodernidad, “llena de ruidos, de asfalto, de cemento”.

En el poblado mítico, habita “la Esfinge [...] imagen arquetípica de la fijación, genialmente descrita por Freud como el principal disturbio de la libido en el proceso de desarrollo”. La localidad agreste devuelve al poeta a “un estado pre-ego conciente de su masculinidad”. La aldea nombra el síntoma de la asonada en el proceso de individuación —transcurso de infancia, madurez y vejez— el cual cifra el famoso enigma. “¿Cuál es el animal que por la mañana camina con cuatro pies, al mediodía con dos y por la noche con tres?”. Mantener el silencio frente al acertijo insoluble —“fondo secreto de

todo poema"— sella el acto poético devoto de Trigueros de León. Responder el humano —hombre y mujer incluidos en un "ensayo", el "peor enemigo de la Literatura"— cela mi posición psicoanalítica y filosófica que se encamina hacia una ciencia escéptica.

El derrumbe de la efigie transforma el espíritu humano de su vocación mito-poética al análisis conceptual. Obliga a que el "misterio indescifrable" se encauce hacia el desenlace; que del poblado paradisíaco me traslade hacia la ciudad anárquica en su desencanto. Del ingenuo, "del engaño colorido" la muerte de la Esfinge nos conduce a lo que "es cadáver, es polvo, es sombra, es nada" (Sor Juana Inés de la Cruz). Lo reitero, a nuestra más aguda globalidad destituida cual la presagia la modernización del reformismo.

El mundo fantasioso e idílico que implora la poesía lo enturbia la única mención directa a lo indígena. Trigueros de León lo imagina en desazón a su pastoral. "El arriero, indio tosco y callado, va con gesto grave". Burda y sin quilates, su figura resuena junto a la afición masculina por las peleas de gallos: "los hombres invaden el patio, comentando la pelea". Ambas referencias son destellos de una violencia social que la poesía paradisíaca "dice a medias".

En este desfalco de lo bucólico, indígena "grosero" y masculinidad "envalentonada" desconstruyen el ideal paradójico de la modernidad cultural: su antónimo, "la ciudad tranquila" que no cambia porque su compás lo señala "la tortuga" de "caparazón color de tierra". Por esas alusiones, la pastoral insinúa el núcleo violento que yace adormecido en su seno —hombría de "afiladas navajas galleras"— al igual que marca excluyente los límites étnicos de su paraíso hispano-mestizo. El varón "da puntapiés" y el indígena es persona ***non grata,*** "tímido y desconfiado" del reformismo urbano. Toda "densa brisa" culmina "deshojando otoños interiores".

VIII. Paradojas de la modernidad - Triangulación del deseo

Hay que leer a Trigueros de León para advertir las paradojas de la modernidad salvadoreña. El contrasentido no afecta sólo a una modernización autoritaria sin libre juego en el terreno político. Las contradicciones conmueven la ausencia de una vanguardia artística que el bucolismo pueblerino intenta paliar. Rigen la negativa por revelar el enigma. Esta censura mantiene la primacía del símbolo oscuro sobre el concepto. Augura el devenir de una

modernidad editorial condenada al subdesarrollo intelectual por su rechazo visceral del saber analítico y científico. Hegel diría, en Trigueros de León la poesía se prohíbe el paso de Egipto a Grecia, repetición del Éxodo hebreo como única travesía que nos encamina hacia la tierra prometida del autoconocimiento.

También el fallo inquieta la lejanía de toda fémina a la cual la madre posesiva obliga al anti-Edipo —silencio del "Nombre-del-Padre" que triangula la dualidad femenina, fracturada entre omnipresencia matriarcal y alejamiento mujeril. Hay una obediencia absoluta al superego matriarcal. Por último, los patrones culturales concluyen perturbando por la exclusión de lo indígena debido a lo "áspero" de su silueta silenciosa y la irrupción violenta de una masculinidad "afilada".

Acaso las ambigüedades precedentes no sean sino unos cuantos deslices de una modernidad en profundo altibajo. Estos siniestros Apocalipsis nos enseñan que en el trasfondo de todo bucolismo en tornasol se levantan siempre catástrofes incoloras. La prosa poética de Trigueros de León concluiría hermética que tras "el verde croar de los batracios entre las rosas", "hay ríos de espanto en los que navegan niños sin boca y sin piernas". Hay escisiones, cuerpos mutilados y recompuestos como el de la tiranía y la Esfinge…

Ausencia del Nombre-del-Padre

Omnipresencia de la Madre	Alejamiento de la Mujer
Infancia	Madurez
Pueblo	Ciudad
Mundo idílico	Modernización
Poesía pastoral/Soneto	Modernidad poética
Enigma	Desciframiento
Símbolo	Concepto

Triangulación del deseo en Trigueros de León

(el triángulo freudiano Padre-Madre-Edipo equivale al hegeliano Verdad-Esfinge-Edipo)

Posdata: Sería necesario que la “Colección Orígenes” exigiera a todo editor ceñirse al rigor de una historiografía literaria ——ausente de la intuición poética en boga— ofreciéndole al lector una bibliografía exhaustiva del autor clásico reseñado.

11. HOMBRE, MUJER Y TESTIMONIO. *Miguel Mármol* (1966-1972) de Roque Dalton

> Soñé con mujeres y otras bayuncadas bonitas [...] y con las mujeres yo estaba escaldado [...] de las mujeres mejor no hay que hablar. Roque Dalton, ***Miguel Mármol*** (1972).

> De las mujeres mejor no hay que hablar. Roque Dalton, ***"Home sweet home"*** (1994: 464)

I. Testimonio

Hacia el despegue de la crítica sobre el recientemente acuñado género testimonial en la academia de los EEUU, la ensayista nicaragüense-norteamericana Ileana Rodríguez (1982: 91) afirma que al libro ***Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador*** (1972/1982) Roque Dalton "le metió poca mano al texto [...] pero los privilegiados que tienen acceso a la riquísima e invicta tradición oral, sabrán cuánto recortó. De hecho, el mismo Mármol mostraba su descontento por la censura de su vida amorosa". Hasta la actualidad post-global, la afirmación de Rodríguez sigue vigente dadas las escasas alusiones que cuestionen el género —ausencia de la mujer— en el testimonio de Mármol. No hay estudios críticos que analicen la obra testimonial cumbre de Dalton desde una perspectiva contemporánea de género.

Para profundizar en esa ausencia de la mujer en el testimonio, recurro a una investigación de orden historiográfico. Demuestro discrepancias entre la referida novela testimonial y la entrevista original de 1966 en Praga, utilizando el Cuaderno de notas (1966) en el cual Dalton transcribe de forma escueta las palabras directas de Mármol. Agradezco a la familia haberme otorgado el privilegio de fotocopiar este manuscrito inédito para elaborar estudios analíticos. Según la terminología teórica particular al propio Dalton, asiento que del Cuaderno a la novela testimonial existe un tránsito semejante que el de las notas de campo de un antropólogo a una monografía elaborada. A esta distinción el poeta salvadoreño la denomina "materia prima fáctica", al Cuaderno de notas, y "novela-verdad", a la edición final (Dalton, Cuaderno, 1966: xiii).

El paso de "esas letras pequeñas y amontonadas muchas veces meras abreviaturas y palabras-recordatorio" a una redacción depurada y compleja representa seis años de la vida de Dalton (1966-1972; lugar citado). Estudio la ausencia de la mujer en ambas obras —Cuaderno y novela testimonial— la cual hace de la historia campo de acción reservada a la presencia masculina. Para encontrar una voz femenina sobre la revuelta de 1932 recurrimos a la ficción de los años cuarenta, en la cual una indígena violada actúa como líder político. En seguida, ante la ausencia de mujer en el testimonio de Mármol, anoto cómo su figura emerge en la poesía erótica de Dalton. Por último, descubro la existencia de un discurso peyorativo en referencia a la homosexualidad el cual confunde la distinción entre Mármol como testimoniante o entrevistado y Dalton como transcriptor o autor de una obra depurada. El itinerario del artículo nos conduce de la ausencia de la mujer en el testimonio —su presencia en la ficción novelesca— a la omnipresencia femenina en la poesía roqueana y a un comentario final sobre lo masculino demarcándose de lo homosexual.

**

Como casi todos los académicos estudiosos del testimonio, Rodríguez recurre con mayor esmero a su propia intuición académica y a las declaraciones tardías de Mármol que a una razón historiográfica que indague documentación primaria sobre el encuentro fortuito de Dalton con Mármol en Praga en 1966 (sobre la crítica de ***Miguel Mármol*** (1972), obra "transcrita" en Praga (1966) según convención académica estadounidense, véase: Beverley y Zimmerman (1990: 188), Harlow (1996: 72), Franco (2002: 62) y Beverley (20004: xi)). No aporta ninguna documentación original primaria que apoye su alegato sobre la entrevista que Dalton realiza en 1966 con Miguel Mármol, ni justifica las presuntas omisiones sobre la mujer que el poeta incurre en la edición final de 1972.

El paso histórico del Cuaderno que anota la entrevista original (1966, manuscrito en manos de la familia) —en el cual Dalton transcribe las palabras de Mármol— a la "novela-verdad" queda relegado de la argumentación teórica sobre el contenido de la obra (el término es de Dalton, ***Cuaderno,*** 1966: xiii). La crítica testimonial asume que no ocurren cambios significativos del encuentro entre Dalton y Mármol en 1966 —su somera transcripción en un Cuaderno de notas— a la edición final en San José, Costa Rica (1972).

En verdad, no sólo la inflación del Cuaderno de notas rebasa con creces las omisiones; a la vez, el lamento de Mármol sobre la "censura" de lo sexual lo juzgo una concesión bastante postrera hacia exigencias metropolitanas (Rodríguez, 1982: 91). En plena guerra civil salvadoreña, principio de los ochenta, sin afirmar que Dalton omitió su vida amorosa peligraría la solidaridad internacional hacia el movimiento salvadoreño de liberación nacional. La "urgencia por testimoniar" un pasado remoto (1932) la oculta el presente guerrillero inmediato (la "urgencia por comunicar" se visualiza como constitutiva del género testimonial, Gugelberger, 1996: 9).

En el Cuaderno de notas (1966) la "vida amorosa" brilla por su ausencia, al igual que se halla ausente toda referencia a una dimensión de género como motor de los eventos de 1932. Como ejemplo de elaboración poética del testimonio, destaco los dos fragmentos siguientes que comparan el Cuaderno a la edición final. De su contraste aprecio la inflación literaria y la reconversión del estilo telegráfico, paratáctico, en una compleja "novela-verdad" con sintaxis desarrollada a múltiples subordinaciones. En oposición a la propuesta de Rodríguez, el paso del Cuaderno a la novela testimonial no nos enseña "cuánto recortó" sino "cuánto" añadió.

> Buenos recuerdos de Usulután. Engorde, la gente fue buena. El caso de la directora de apellido Guerrero, que luego se casó en Sn Elena grande. (OJO: PROSA). (Dalton, ***Cuaderno,*** 1966: 40).
>
> Siempre he tenido buenos recuerdos de Usulután a pesar de las desgracias que he relatado hasta acá y de las que relataré. La gente fue muy buena conmigo y pude convalecer mis heridas físicas y morales y hasta echar un poco de carnes y un poco de color en los cachetes. Inclusive quiero decir, para terminar, que tuve allí un bonito amor. Me enamoré de la directora de la escuela de Santa Elena, una bella señorita de apellido Guerrero. No quiero decir nada más porque luego ella se casó por aquellos lares y seguramente mantendrá su hogar. No fui muy correspondido que se diga, pero sí un poquito. Su figura fue bálsamo en las llagas de mi corazón. De ese episodio dulce conservo una pequeña prosa, muy romántica, pero que me gusta mucho de entre las cosas que he escrito. Bayuncadas de uno (Dalton, 1972/1982: 384; las citas provienen de la edición mexicana de 1982, idéntica a la príncipe. Para comparar sólo la primera frase, nótese como el simple sintagma nominal del Cuaderno (adjetivo + sustantivo +

> preposición + sustantivo) funciona como complemento directo de una oración completa y compleja (adverbio + (sujeto) + verbo + complemento directo + oración adverbial + oración relativa + coordinación + oración relativa. Al eludir una rigurosa comparación lingüística tal, los estudios culturales en boga declaran su horror por la ciencia del lenguaje).

Al explorar la escasa mención de la palabra "mujer" en el Cuaderno, advierto que la entrevista se limita a describir acciones políticas masculinas. Sólo la ficción de los treinta y cuarenta —por autores anti-comunistas y anti-indigenistas que viven la revuelta desde la ciudad capital— le conceden una personalidad política activa a la mujer indígena, en específico a quien sufre el abuso sexual. Testimonio del protagonismo de la mujer indígena son dos novelas inéditas en el país: ***El oso ruso*** (1944) de Gustavo Alemán Bolaños y ***Ola roja*** (1948) de Francisco Machón Vilanova.

En la biografía de Mármol, la excepción la representa la figura mestiza de Julia Mojica, única fémina que actúa como líder revolucionaria. Transcribo las anotaciones telegráficas del Cuaderno (1966) —"materia prima fáctica" en parataxis —el cual a semejanza de un "diario de campo" etnográfico no ofrece la redacción fluida y compleja del "testimonio" acabado (1972). "Julia Mojica. 30 años. Solterona. Era de familia ladina. Prestigio entre todos tanto ladinos como indios. Vivía con comodidades. Desarrollada, bien parecidos. Se les quería mucho. Fam. hospitalaria y decidida" (Dalton, ***Cuaderno,*** 1966: v). Sin embargo, la protagonista no establece ninguna vindicación política para la mujer.

Para ambos autores olvidados —Alemán Bolaños y Machón Vilanova— la "chingada" es la primera "comunista" de América (Paz, 1959/1973: 67-80, cuya teoría los novelistas aplican anticipadamente a 1932; somos "los hijos de la..."). La indígena violada figura como franca cabecilla de la revuelta. La imaginación literaria de los treinta presenta una correlación directa entre acoso sexual y levantamiento, más allá de la reconocida pérdida indígena de las tierras del común y del poder municipal que se mantiene en manos ladinas, o bien, según otras interpretaciones, más allá de la influencia del Partido Comunista Salvadoreño (PCS).

Al conocimiento histórico le lleva sesenta años redescubrir los hechos que imagina la ficción, para olvidar al inicio el protagonismo femenino: "la

violación de mujeres indígenas por los hacendados ladinos formaba una imagen relevante a los ojos de los indígenas" (Lauria-Santiago y Gould, 2004: 223). La conciencia histórica sobre acciones políticas femeninas sólo aflora al presente —a tres cuartos de siglo de los eventos— cuando "derecho de pernada", violación, abuso sexual —temas clásicos de la literatura regional salvadoreña— se perciben como causas de la incorporación masiva de mujeres a un movimiento que cuestiona los "límites" de dominación patriarcal (Lauria-Santiago y Gould, 2008: 129). De eso que la "fantasía" llama "la honra", sonríe Salarrué desde su residencia real al centro de la Atlántida… (1933).

En esta antelación de la ficción sobre la historia se confirma una añeja sentencia aristotélica. "La poesía es más filosófica que la historia y tiene un carácter más elevado que ella; ya que la poesía cuenta sobre todo lo general, la historia lo particular" (Aristóteles, 1967: 85, ***Poética,*** 1451a-1451b). Si en Aristóteles la distinción historia-ficción la marca el paso de lo concreto a lo abstracto, del espécimen a la categoría, para 1932 significa revelar una voz masculina u otra femenina. La historia-testimonio es a la ficción como el hombre a la hembra, el sitio privilegiado de su palabra. Cuestión de género…

Lo verosímil de la ficción convence al más clásico historiador de los eventos de 1932, al propio Thomas Anderson (1971: 43 y 67). Sólo consulta la segunda novela, la de Machón Vilanova —de "dudoso mérito literario pero de interés histórico considerable"— y certifica la actividad promocional de la heroína ultrajada, la indígena María Gertrudis, a quien califica de prototipo de cabecilla "comunista" luego de sufrir acoso sexual (no uso apelativos como "bolchevique", "comunista" acuerdo con una terminología caduca sino para restituir sentimientos de escritores de los treinta y cuarenta). Empero, la perspicacia del estadounidense acalla la afrenta sexual como motivo político de la revuelta; su relato de la historia sólo refiere líderes viriles. Entre los nefandos planes "bolcheviques" de la "maestra propagandista" —heroína de la ficción— se cuentan la "igualdad de oportunidades para la mujer", así como "la erradicación del sistema indígena de castas". Esta misma afrenta —violación de la heroína indígena— la relata el texto de Alemán Bolaños, como si el reiterado episodio narrativo le impusiera límites a la imaginación novelesca.

Existe evidencia documental relegada sobre la correlación entre política étnica y sexualidad en el occidente del país. El artículo "El comercio de la carne

morena en El Salvador" (***Cypactly,*** Año IX, 15/junio/1942: 592) de Alfredo Alvarado denuncia el enlace entre abuso sexual y poder municipal ladino en Nahuizalco. Según Alvarado, en ese pueblo se reproduce la orientalización sexual de la indígena. Nahuizalco "repite el femenino fenómeno de la inmensa China [...] la atracción libidinosa del sexo [debido a que] el monopolio político cayó en manos de personas ladinas". El escritor establece un vínculo directo entre abuso sexual de mujeres indígenas y poder local mestizo. Esta temática que ***Miguel Mármol*** no menciona desplegaría una dimensión de género olvidada de la revuelta de 1932 la cual, observo, sólo emerge en trabajos históricos contemporáneos (Lauria-Santiago y Gould, 2008).

El "comunismo" lo provoca la falta de derechos sexuales independientes para el grupo étnico dominado, según lo estipula la ficción de Alemán Bolaños (1944) y Machón Vilanova (1948). Bajo una óptica invertida —revuelta como revancha sexual del hombre oprimido hacia la mujer blanca— Dalton nos recita el poema en prosa "1932 en 1972 (Homenaje a la mala memoria)" (Dalton, 1974: 193-195). Entre los usos políticos postreros de la revuelta se cuenta el acecho que los indígenas le propiciarían a la población blanca y ladina de lograr la victoria. Más que hechos, la historia la transcriben abusos partidarios de la "mala memoria" (véase ilustración adjunta: ***El Mundo*** (16/febrero/1972), recorte que sugiere uso político tardío de los sucesos de 1932, así como exigencia historiográfica por rastrear fuentes documentales que sustentan cada fragmento de las "historias prohibidas". Hasta el momento, los estudios centroamericanos sustituyen estos requisitos de historiografía literaria —búsqueda de documentación primaria— por anotaciones teóricas e impresiones subjetivas).

Reproducimos como recuadro una amplia cita de un escrito temprano de Mármol (1947). En esa página, su pronta conciencia por elevar la participación de la mujer en la vida sindical se contrapone el silencio casi absoluto del Cuaderno y de la "novela-verdad" sobre el papel organizativo de la fémina durante la revuelta de 1932. Acaso un retroceso en la sensibilidad de género marcaría el paso de Mármol como promotor del sindicalismo a fiel testimoniante. Las citas siguientes extraídas de ***Miguel Mármol*** justifican la afirmación: "como dice el tango, de las mujeres mejor no hay que hablar", sobre todo si como "mi mujer [...] se niega[n] a obedecerme"; son "liberal[es], rara[s] (Dalton, 1982: 440-1 y 435). Paradójicamente, reitero, la conciencia de una voz indígena femenina sólo emerge en la ficción narrativa anti-

indigenista y anti-comunista (Alemán Bolaños, 1944 y Machón Vilanova, 1948). Por este olvido de la mujer indígena en el testimonio y en la actualidad historiográfica—"comunista" por reclamar derechos legales contra el abuso sexual— verifico su ausencia en el discurso realista.

Recuadro I
¡LA MUJER, BALUARTE EN LA LUCHA SINDICAL!
Cuando decimos que los trabajadores de la ciudad y del campo deben obedecer a la organización sindical, también nos referimos a la mujer, a la compañera.
La mujer, la compañera de fábrica, de taller de labores, debe participar en la lucha sindical, no simplemente como masa, sino como elemento activo en la propaganda, en la organización y en la administración de los mismos sindicatos.
La mujer no es un complemento en la lucha de los hombres por su organización sindical, es un factor decisivo e importantísimo. Debemos con afán, interesarla porque participe en el bregar diario de los sindicatos, y no hacerlo, es aminorar nuestra actividad, es debilitar nuestras filas, es traicionar nuestros principios de organización.
A la mujer no sólo hay que considerarla como novia ni como esposa sino que también como compañera de lucha. Hay que superarla moral y revolucionariamente, y ya no seguir considerándola como sexo débil, que lo que hacemos con eso es acobardarla, ponerla en un complejo de inferioridad. Así como madre, como esposa y como hija no es inferior, así también como compañeras de trabajo y de lucha. ¡REIVINDIQUEMOS A NUESTRAS COMPAÑERAS DE TRABAJO, QUE SON COMPAÑERAS DE CLASE, LLEVÁNDOLAS A LA LUCHA SINDICAL!
Miguel Mármol, ***Pequeña cartilla de orientación sindical.*** Guatemala: "La República", 1947: 15. Cortesía de Pablo Benítez.

II. Mujer

Obviamente, la visión roqueana sobre lo femenino resulta demasiado compleja para agotarla de inmediato en este breve comentario. No se reduce al silencio de una dimensión de género en 1932, a la par que anota su utilización partidaria engañosa hacia 1972 (véase: "1932 en 1972", Dalton, 1974: 192). A defecto de un estudio pormenorizado sobre la omnipresencia de la mujer en los escritos de Dalton, asiento que para el poeta no hay poesía sin musa. Para iniciar una controversia porvenir —según la máxima, "democracia" como gobierno del "desacuerdo" (Rancière, 1995)— compárense los poemas "La ropa" y ***"Home, sweet home"*** (Dalton, 1994: 107 y 464). Si el primero le declama a la "mujer-orificio", el segundo entona su canto a lo múltiple femenino que se despliega a sus ojos. Ella fulgura tan cambiante como promiscuo resalta el deseo masculino, mientras "caen señoritas en paracaídas" y aumenta la "pasión [del escritor] por ellas" (Dalton, 1994: 407).

> Vamos a amarla corazón.
> La ropa es penetrable
> como una esposa joven.
>
> Para esto de iniciar una crianza
> De pececillos japoneses [¿de mujeres?]
> Lo peor es estar casado con una golondrina celosa (Dalton, 1994: 107 y 464).

La mujer —como objeto "penetrable"— reaparece en "Verte desnuda": "¿por dónde os debo penetrar/oh colección de hierbas y cosas/organizada con el pretexto/de un nombre de mujer [...]?" (Dalton, 1994: 465). La figura que aparece ausente en el testimonio de Mármol surge en su omnipresencia en la poesía de Dalton.

La expresión "marxismo y huevos [...] meterse en cosa de hombres" —"fórmula de la revolución" según Mármol— enuncia el imaginario del poeta más que el dictado del testimoniante, ya que no hay traza de esta idea en el Cuaderno de notas (Dalton, 1982: 494-5; nótese que la raíz de testimonio y testículo, "huevos" en lenguaje vulgar, es la misma). Desde 1966, en Praga, esta intromisión de motivos —confusión de voces, entre la que dicta y la que transcribe— ocurre al aparecer "muchachas desnudas", en poemas contemporáneos a la novela testimonial. Al transcriptor lo persigue la "pena

de ponernos a tener hijos rubios con Zdenas y Janas" (Dalton, 1994: 417). Como ideología masculina, la poesía revierte el proceso biológico del parto imaginando que la mujer surge del hombre: "naciste [mujer] de nuevo entre mis piernas" (Dalton, 1994: 177).

El análisis que realiza Luis Alvarenga (Dalton, 2008: 13-31) de "la poesía de madurez de Roque Dalton" remata la objetivación de la mujer, en una "confesión agustiniana" de hombre a hombre exclusivamente. En lo que considera su «"testamento poético"» —***Los hongos*** (1966-1971)— la mujer sólo aparece como objeto de deseo masculino "mi medida de la belleza" (Dalton, 1994: 509). Al incitar «"sus apetitos carnales"», reitera el papel de Pandora quien aparta al poeta de "Dios". Pese al "sarcasmo", la mujer ocupa un lugar estereotípico que augura la ruina terrestre de Dalton, alejado de lo divino por su concupiscencia.

De mis acusaciones, a Dalton lo protege el desarrollar una poesía erótica en un medio social mojigato. Su ***ars erótica*** nos conduce de Lisa —quien lo obliga a transmutar racionalidad marxista y legal en "desnudez"— la musa que se cuela entre "la celda maloliente", la que "nace de nuevo" en el acto sexual que la resucita, "la memoria" de "la tormenta tocando la raíz de los volcanes", hasta culminar en "los nombres que se me agolpan Lisa Cynthia", como "peso de la creación", y la confesión que "amo a cuatro mujeres a la vez" (Dalton, 1994: 112, 121, 291, 315 y 480). Acaso el homenaje a la prostituta —"No hieras a una mujer ni con el pétalo de una rosa (1888)"— hace que su sinceridad poética desborde en la irreverencia vanguardista (Dalton, 1994: 544-548). Desde el exilio —lugar de creación del legado roqueano— la ausencia de terruño es sinónima de huida femenina. Más grave, ambas distancias son "suicidio".

> No hay patria un tacho de basura
> una mujer desnuda
> en qué desembarcar (Dalton, 1994: 146).

El testimonio clave del ***ars erótica*** roqueana —terreno baldío de la cultura occidental según el francés Michel Foucault (1977: 72-73)— lo constituye el amoroso libro de la chilena Isadora Aguirre, ***Carta a Roque Dalton*** (1990). Según Aguirre, Dalton descubre la presencia corporal pura como acto revolucionario —«"amar, pero no en forma posesiva", ni menos aún, exigiendo futuro»— y equipara el ejercicio amoroso de lo sexual al "acto estético" y poético, acaso al político (1990: 16 y 61). En búsqueda de la

revolución “inesperada”, hay que «enamorar muchachas con la mirada fija [...] con la pureza de la mirada”» (Aguirre, 1990: 66 y 105).

El acto filosófico por excelencia que de la vida, “este triste charco de luto sin luna que se asome”, “por la verdad la bella” se alza hacia “el paraíso en la tierra” por “concesión locativa”, implica reconocerla como deidad que nos inicia en el amor. (Dalton, 1994: 400 y 512). “Bautícenme las brasas de tu lecho profundo”, ya que “la verdad que es lo verdaderamente importante es desnuda” (Dalton, 1994: 145 y 511). Mujer y verdad “siempre me jura[n] desnuda[s] sobre el color del mundo” (Dalton, 1994: 400).

Por esta triple conjugación de indiscernibles —poesía, revolución y erotismo— como hecho revolucionario total, el acto poético implica el amor carnal en toda su plenitud. En sentido lezamiano, la verdadera revolución acaece “entre mi cama y las estrellas [...] bajo la piel...” en “antropofagia” (Aguirre, 1990: 78). Años ha, debería intuirlo, “el amor es mi otra patria” y la utopía humana de “la paz sólo es magnífica [realización tangible] en la cama” (Dalton, 1994: 429). En su acaecer cíclico, “nuevo amor de siempre”, el coito enlaza al poeta con una fémina “huidiza” que es “la misma y es otra como la poesía, la política interminable”... (Dalton, 1994: y paráfrasis de Borges, 1990: 161). Quizás la ausencia de la mujer en la novela testimonial sobre la revuelta de 1932 —el liderazgo femenino acallado— la colme la poesía de algunos poemarios contemporáneos a la escritura de ***Miguel Mármol,*** de los cuales he citado versos claves.

III. Hombre

Al principio referí una cuestión de género. La interrogante sobre la ausencia de la mujer en el testimonio de Mármol inaugura una polémica apenas insinuada por la crítica testimonial. La mujer desaparece de la memoria histórica sobre 1932; pero renace en la sensibilidad erótica masculina. Su silueta de compañera resurge de la ternura entrañable que cautiva a Aguirre. Quizás el mismo cariño seduce también a otras mujeres amadas “que aceptan desnudarse como un niño/a cambio de un pequeño presente” (Dalton, 1994: 228). Su renacimiento se juzga necesario al resaltar una desbordante hombría que desafía todo arrojo poético.

Hacia el siglo XXI sabemos que los linderos porosos de toda heterosexualidad convencional —por el momento la única socialmente sancionada en el país— la dibuja una problemática de lo homosexual, su delirio tácito. La obsesión viril no se contenta con el estímulo de su pareja femenina; necesita además demarcarse de cualquier peligrosa recaída que el afecto denote hacia los integrantes dudosos de su propio sexo. Así reafirma su entereza de varón a menudo en riesgo.

Al respecto, recuerdo una anécdota "verídica" que le acaece a Mármol en su primer viaje a la URSS hacia 1930 (Dalton, 1982: 201). El relato del narrador actualiza antiguas reyertas sobre la virilidad o afeminamiento del arte. Del testimonio parecería que existen esferas artísticas —"ser bailarín de ballet"— que condenan a los hombres a una crasa afeminación. En su visita a la ópera, al identificar a "balletistas soviéticos" con el despectivo de "amujeramiento" —quienes al bailar mueven las "nalguitas templadas", bullen hacia la ahuecada retaguardia de lo feminoide— deliberadamente ignoro si esta "chabacanada" anuncia la notoria crisis de su resuelta hombría o, por lo contrario el propio Dalton expresa los límites homofóbicos de su discurso.

Adrede no resuelvo el dilema entre dictado (1966-) y transcripción/redacción (-1972) —***ars dictandi y ars poética***— discursos distintos que la crítica testimonial confunde en su desidia por la historia del texto. Queda pendiente a pruebas documentales que indaguen cómo toda arraigada masculinidad titubea siempre de sí en el ensueño (para el uso de la homosexualidad —"cultura culera en El Salvador" (Dalton, 1976/1982: 169)— como injuria vanguardista necesaria contra figuras canónicas (Jorge Luis Borges (en la "infamia"), Francisco Gavidia ("viejito loco [...] pelo de indio [...] que caíste en un país de tontos a tu medida"), Pedro Geoffroy Rivas ("en mierda [...] bañándose"), Claudia Lars ("vieja loca con aspecto de piano encostalado [...] última vetarra"), Alberto Masferrer ("Viejuemierda" con similares "cultos homosexuales" a los "de Relaciones Exteriores"), Pablo Neruda ("soñoliento"), Nuncio Apostólico ("verguiemos al Nuncio [...] nos vamos a hacer famosos"), Consuelito de Saint-Exupery ("cuerito salvadoreño más cosmopolita y culto"), etc.), véase el referido a Masferrer, Dalton, 1974: 103-112. Si los seguidores de Dalton —los roqueros— no revierten la insolencia hacia su padre espiritual, esta negativa demuestra falta de fidelidad a principios desacralizadores de una vanguardia que, paradójicamente, declaran obsoleta y difunta).

12. CUERPO - SOCIEDAD
sodomización del enemigo ¥ travestismo revolucionario

A más de un siglo de psicoanálisis, a media centuria de estudios de género, los logros de estas disciplinas no marcan una huella certera en la historiografía salvadoreña. No existen volúmenes que investiguen el cuerpo humano, dotado de funciones orgánicas necesarias, dentro del contexto social que lo disciplina y regula.

La idea de lo político sigue anclada en nociones tradicionales del siglo XIX que, de su esfera de análisis, excluyen el cuerpo sexuado de los sujetos históricos. La idea de una historia nacional propone una neta división entre lo que se reseña y lo que se olvida. Y lo que se olvida es una encrucijada en triángulo concurrente en la cual lo biológico y lo individual se someten a reglas sociales específicas.

Para comentar un olvido generalizado, elijo el cuerpo humano como página o territorio sobre la cual se inscribe la ley y el derecho del poder. Selecciono dos ejemplos, uno a derecha y otro a izquierda, para mantener un balance crítico adecuado entre los extremos políticos. La secuencia del escrito se mueve de diestra a siniestra.

El centro nodal del relato gira alrededor del cuerpo sexuado de quienes hacen y viven la historia. Si al primer costado la penetración de la víctima define su idea de victoria militar contundente, al segundo el despegue de una conciencia social urbana surge de un travestismo carnavalesco como manera de degradar al poderoso.

En ambos polos, la (a)feminización del enemigo constituye el mecanismo físico y el simbólico por imponerle una derrota definitiva. Mientras la derecha militar llega al extremo de la tortura corporal y de la erastia conclusiva —de la sodomía— la izquierda citadina universitaria imagina al opositor revestido de mujer, encarnando el papel de una prostituta, u obsequiándole el ano (el término erastia refiere un acto sexual violento, una sodomía, sin implicar lo infantil (ped-)).

Sea que al rival se le afemine por desfloración violenta, o se le humille por travestismo jocoso, el cuerpo, la sexualidad y el cambio de género constituyen una esfera compleja que la historia en boga deja fuera de toda reflexión política. Las relaciones sociales copian o sirven de modelo jerárquico a las sexuales. Sin abstracciones, abogo por escribir la historia de los cuerpos sexuados de los sujetos que participan en un acontecimiento singular.

I. De derecha…

Hay que recordar un detalle sexual clave de la novela ***Un día en la vida*** (1980) de Manlio Argueta. Este pormenor esencial manifiesta la manera en que el cuerpo del oponente se disciplina a un régimen militar. La soberanía territorial se ejerce por medio de una sexualidad morbosa de carácter viril. Parecería que afianzar la hegemonía política, el orden social, y consolidar la hombría fálica de sus ejecutores individuales, se identificarían en un mismo acto de crueldad genital.

Al "cura […] medio muerto en el camino […[la cara desfigurada, con heridas por todas partes", los militares "le habían metido un palo en el ano y todavía lo tenía allí. Apenas se le oía la voz al padre. Más allacito estaba colgada la sotana, toda desgarrada". (Argueta)

Esta ***pene-tración*** denota una relación acallada entre la sexualidad y el poder político a través de la degradación corporal de la víctima. A su enemigo la autoridad militar lo identifica con el vencido, en términos del penetrado. Esta identidad no resulta una gran novedad del siglo XX en El Salvador. Por lo contrario, habría una larga dimensión histórica de esta filiación cultural entre el sexo anal que se le impone la víctima y la pujanza militar. No basta el simple asesinato ni la tortura previa. Por costumbre ancestral, se requiere la intromisión sexual en el cuerpo del dominado para que el mando ejecute su potestad en pleno.

Hacia la época prehispánica en Meso-América se le llama el ***"cuiloni, chimouhqui"***. "Excremento, corrupción, suciedad, , repugnante, mamón, afeminado, frívolo, corrupto, libertino…" (Sahagún, ***Códice florentino,*** libro

X, capítulo XI; queda siempre abierta la duda que se trate de una construcción colonial). Más que una traducción completa, interesa la equivalencia del penetrado con el enemigo, el vencido y el sacrificado, sin el cual el poderoso no realizaría el acto de penetración ni de dominio. Hacia la colonia se utiliza el término de "sodomético paciente (expresión de Sahagún, en el mismo capítulo)", que la historia salvadoreña elude mencionar por temor a revelar un aspecto esencial del ejercicio del poder.

El texto nicaragüense híbrido en náhuat-español de ***El Güegüense o el macho-ratón*** (Brinton, (1883: 62-64) propone el mismo gesto de degradar al oponente hacia lo castrado y lo femenino. Existiría una imaginario cultural generalizado que, desde México, a El Salvador y Nicaragua, establece una equivalencia estricta entre el oprimido, el humillado y el penetrado.
"D. Forcico. Los machos ya están cojidos [= atrapados, penetrados].
Güegüense. Cojudos? Pues no eran capones.
D. Forcico. Cojidos los machos, tatita".

Unas líneas antes, por la expresión "hacer un amigo" Don Ambrosio, el hijo menor, insinúa que Don Forcico, el hijo mayor, "se asegura un patrón [un amante]" que lo mantiene amancebado asegurándole sus gastos financieros.
"Güegüense. Quien te enseñó a hacer amigo?
D. Forcico. Usted, tatita.
Güegüense. Calla, muchacho, que dirá la gente que yo te enseño á hacer amigo?
D. Ambrosio. Y pues no es verdad que enseñas á malas mañas á tu hijo?".

En breve, la cultura mestiza náhuat-española nos habla de castración, de sodomización de "machos" y de amancebamiento masculino —"malas mañas" transmitidas de padre a hijo— como aristas de la política y economía centroamericanas. En El Salvador, esta temática la reiteran los mitos náhuat de Izalco en los cuales al vencido se le impone un castigo sexual semejante: mutilación y "homosexualidad pasiva". (1) En El Güegüense existe un albur supremo o juego de palabras genial que asocia la bondad del sirviente con su subordinación anal. Así, ***cualli, cuel, cueloa y cuilia*** rezaría "el bueno, ya doblegado, cogido", imagen ideal del asistente.



"Tú, Tezcatlipoca, eres un puto (***cuilonpole/cuilontepole***) y hasme burlado y engañado" (Sahagún, ***Códice florentino,*** Libro IV, capítulo IX; véase también: Jeremías 20: 7 ("me has seducido señor y he sido seducido: fuiste más fuerte que yo [...] todo día hacen befa de mí, todos me encarnecen"). En la ilustración de la Biblioteca Medicea Laurenziana, bajo el nombre de Titlacauan, Tezcatlipoca se atavía de un simple taparrabos, sandalias y un largo vestido de lazo con nudos, el cual parece atraparlo a manera de atarraya. A la derecha, lleva una flor, símbolo de erotismo, una pipa de carrizo y toca una trompeta que sostiene a la izquierda. El vestido de lazo anudado refiere una transgresión sexual y se relaciona a los intestinos, asociados a la sodomía.

Hacia el despegue del siglo XX, el relato "La corrección de menores (1923)" de Francisco Herrera Velado revela la existencia de travestismos obligados por razones familiares y sociales. El sexo liminal de un(a) hombre-mujer lo decide la práctica del poder que a su arbitrio les asigna el género a los jóvenes e, incluso, los somete a actos de pederastia como exigencias de acceso a la madurez viril.

Nadie más que Salarrué en su obra "fantástica" de erotismo —***O-Yarkandal*** (1929/1971)— establece una correspondencia directa entre pene-tración

y sacrificio. La inmolación la ejecuta un objeto fálico, ***fascinante,*** sobre una figura femenina desdoblada quien desborda por su carácter lésbico: dos mujeres desnudas acariciándose. El sacrificio "dividía el cuerpo de [la mujer] en dos mitades longitudinales [por] una hoja de acero [que] con un solo tajo rompió la virginidad" en remedo de una sexualidad viril y violenta ("Deidad").

Si el universo más espiritual de la literatura salvadoreña despliega selvas como Kahunishar —"sexo proficuo de la Tierra", poseída por un "falo violador" y poblada por órganos de cuerpos humanos cercenados— la vida cotidiana demostraría que el erotismo supone la fragmentación violenta de la unidad corporal femenina en partes autónomas. Al presente, la lengua salvadoreña coloquial guarda el recuerdo de la identidad entre el penetrado y el derrotado bajo la palabra "culero", la cual denota "homosexualidad pasiva" a la vez que "traición y cobardía".

Por azar objetivo con la novela de Argueta, en el pipil actual, la palabra ***cuiloni/kwiluuni*** significa "palo que echa flores; ***from which one gets flowers***", quizás desde el ano de la víctima sexual y sacrificial. Otro de los personajes principales de la novela, Justino, muere con la cabeza "enganchada en un palo de jiote" cuya madera/***kwawit*** remite al Día de la Cruz, al 3 de mayo. Se trata del primer cenit solar que anticipa la siembra y el arribo de la estación lluviosa, regida por un principio reproductor femenino. (2)

I. 1. Poder y erastia

De rescatar la herencia sexual greco-romana se redoblaría la idea de soberanía por lo corporal en el ***obsequio*** y la ***obediencia*** anal que el esclavo le entrega al amo (véase: P. Quignard, ***El sexo y el espanto,*** 1994). La (a)feminización del subalterno, la del enemigo, hace que la victoria culmine en un acto carnal que sexualmente lo rebaja.

El polo contrapuesto al poder de la hombría no sería quizás lo femenino sino lo afeminado, la víctima y el penetrado. En griego, el ***cuiloni***/culero sería el ***katapugon*** o ***kinaidos*** del cual deriva el latín ***cinaedus*** (***kata,*** "bajo, tras, al fondo" , ***pugon***, "glúteos, trasero" como opuesto a ***kata phusis*** "posición frontal del amor"; y ***kineo,*** "movimiento", ***aidos,*** " (de) honor"). El ***cuiloni/***culero/***katapugon***/***cinaedus*** define el cuerpo humano que la

autoridad posee a fondo para legitimar su soberanía fálica suprema, i. e., la del ***vergón*** o poderoso en lengua coloquial. "El despegue de lo social es el enlace homosexual" entre el dominante y el dominado" (jeanallouch.com de quien provienen las etimologías citadas).

Acaso todo gobierno tirano necesita nuevos oprimidos a quienes degrada corporalmente para regocijarse del alcance viril de su poder autónomo. En este enlace entre la hombría y la autoridad se resuelve la acción que, en Argueta, el poder militar ejerce sobre el eclesiástico hasta someterlo a un orden que juzga constitucional y patriótico. Sin la sumisión de los cuerpos por la sexualidad, la soberanía política quedaría truncada.

La historia social de la dominación implica la degradación del oprimido. Sin embargo, hasta el presente, a la historia nacional le interesa el silencio ya que, en español, "memoria" y "me moría" son casi sinónimos. En el idioma nacional, la exigencia del recuerdo se emparienta con la muerte. Al centro de la ***mem-0-ria-mem-ø-ria*** histórica, siempre hay un cero (0), un vacío (ø) que recolecta (logos) el olvido y la censura de lo que se dice y de lo que se calla.

Pero a lo largo del siglo XXI, vaticino que el silencio del cuerpo y el de la sexualidad jamás se convertirán en documentación primaria de la historia social salvadoreña. La temática de la feminización del enemigo, la poética la concibe como una peor afrenta que toda tortura corporal. "¡Desvistan a ese hijueputa, ahora lo vamos a hacer culero!" (Caralva, ***La primavera salvadoreña recuerda a España,*** 2010). ***Te paedico; Te irrumo***. "Te someto".

En El Salvador, toda historia de la opresión quedaría truncada de no referir el campo de acción denigrante que la lengua vulgar llama "culeradas". Entrecruzando referencias del español al náhuat, el "homosexual pasivo" o "culero" se glosaría el "tiloso", quien ocupa el lugar más oscuro de la jerarquía social, o bien el "acabado", quien expía por el furor sexual del otro, el del poderoso, el poseedor del falo o vergón.



"Roque Dalton García, Roberto Castellanos, Tomás Guerra y José Domingo Mira, desfilan a bordo de un vehículo militar" durante un desfile en Moscú. Nótese la ausencia de travestis en contraste a los desfiles bufos universitarios que reseña Alfonso Hernández e ilustra la foto al final del artículo. Alerta, 8 de noviembre de 1964.

II. ...A izquierda

Una arista acallada de la revolución salvadoreña la define su enlace con una transexualidad masculina, utilizada para fines carnavalescos y satíricos. El testimonio auto-biográfico de Alfonso Hernández (1948-1988) —comandante del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN)— resulta contundente, pese a que la historia actual silencie su memoria y opte por el olvido de todo documento primario. Los hechos son demasiado comprometedores —de la orgía y el travestismo a la guerrilla y su comandancia— para la seriedad que demanda un proceso político de cambio.

"Evocaba sus bellos momentos en la vida [...] los años estudiantiles, el desfile bufo y la gran zirindanga en la víspera, recorriendo las principales calles de

San Salvador, disfrazado de comején burocrático, de diputado o de guardia, haciendo el amor en cada bocacalle con Miss Universo María Elena Sol y todos los compañeros de la Facultad vestidos de prostitutas, satirizando petroninamente la hez de la sociedad y la gran mandarria de Pedro Urdimales arrastrada sobre el corazón de la capirucha [...] por un camión de volteo, una carroza de secretarias bilingües [= ¿de estudiantes travestis?] asomando sus rostros escarlatas [...] y los militares desfilando con sus pústulas, sus crímenes, sus negocios de drogas [...] y el general Medrano el Ano con sus publícolas y tribunos destilando la baba sanguinolenta de los escuadrones de la muerte... Entonces pensó en la importancia de estos desfiles para el despertar político de los estudiantes y el gran rollo de la lucha armada..." (Alfonso Hernández, "Click, Click", ***Esta es la hora (antología)***, 1989: 158).

Nótese que los travestis son hombres —no son mujeres— ya que los desfiles bufos adoptan un cariz homo-erótico, en los cuales los varones juegan papeles liminales de género, hombre-mujer. Sin la liminalidad sexual que la sociedad le concede a lo viril, el despertar revolucionario de los estudiantes jamás emergería de su sopor invernal para constituir la base de una guerrilla urbana. Esta vía la rastrea Hernández al auto-testimoniar que su vivencia de travesti y sus borracheras sinfín culminan en el "despertar político [y en] la lucha armada". En el medio estudiantil capitalino, no habría conciencia revolucionaria plena sin feminización del enemigo.

Bajo su aspecto de sátira carnavalesca, el travestismo bufo revela los orígenes ocultos de una conciencia revolucionaria citadina, el cual el presente puritano implora cancelar. Olvidar los inicios —quemar el pasado— es un acto ancestral de toda reinvención de la historia que el despegue del siglo XXI anhela repetir al proponer una historia de sujetos sin cuerpo.

Por el género liminal —hombres vestidos de mujer— los estudiantes de la Universidad Nacional de El Salvador (UES) inician una labor de crítica corrosiva contra un régimen corrupto. A los miembros del gobierno los identifican como "prostitutas", inmorales por sus ventas de "drogas, estupefacientes", "tráfico de armas", "prostíbulos", etc. Su figura de género queda unificada con la de una "mujer pública" que se vende al mejor postor varonil.

Mientras tanto, los jóvenes desbordarían de erotismo, siendo capaces de copular "en cada bocacalle". Así imitan la picaresca de "Pedro Urdimales",

auténtico poseedor del falo y de una sexualidad exuberante, pero a género mutante y liminal. Acaso el ideal erótico proto-guerrillero, Urdimales, sería el de un tercer género, el de su liberación ahora olvidada, previa a la de toda liberación nacional.

A la vez, si los militares ejercen su poder autoritario por el sometimiento anal del enemigo —por la sodomía de la víctima— desde su modesto papel de estudiante, Hernández sólo recurre al insulto. Al jefe supremo de la Guardia Nacional —la misma institución que viola al sacerdote en la novela de Argueta— lo remite a un carácter anal de afeminado: José Alberto "Medrano el Ano".



(Foto de LA PRENSA por Sánchez).

"AQUI ESTA LA GUAYABA...". — Una caricatura del coronel Oscar Osorio, Presidente de la República, desfiló ayer en el paseo del tradicional Correo, que inició las Fiestas Patronales de San Salvador y recorrió las principales calles de la ciudad. "Aquí está... Entregarl quiero. Yo me iré del territorio; a mis amigos prefiero... Les ofrec libertad. Osorio". Tal reza la inscripción de la carroza en que desfiló (Inf. en 3a. Pág.)

De cómo en los períodos de dictadura resulta más fácil burlarse del gobierno y de su más alto mandatario que en época democrática sin sátira carnavalesca. El desarrollo histórico del siglo XX conduciría de una crítica social llamada compromiso, bajo los gobiernos militares, a la sociedad poscrítica bajo la democracia electoral al presente. Quizás... (La Prensa Gráfica, 1 de agosto de 1955)

Los estudiantes no confrontan al enemigo de clase con las armas en la mano. Antes de que surja una conciencia política y una guerrilla urbana, el universitario vive la lucha de clases a manera de erotomaquia o lucha de géneros. La reversión de papeles políticos —la "dictadura del proletariado" o el gobierno del pueblo— se juega al nivel de la inversión sexual que caracteriza al gobernante opresor.

Hernández y sus colegas imaginan que los funcionarios y sus cofrades militares se visten de mujer o, peor aún, se identifican con el ***cuiloni*** o homosexual pasivo. Del apellido mismo del "yo, el supremo" se deriva el órgano oculto que degrada a la entera Guardia Nacional hacia la escala inferior de lo social: "Medrano el Ano" mayúsculo. (3)

Al presente aseguro que la historia de los movimientos sociales adrede olvida reseñar ese ***"limen transgenérico"***, ante todo si su práctica acostumbrada se deslizaría hacia el "pecado nefando" en un medio altamente masculinizante. Ignoro por qué razón la sociedad urbana salvadoreña le niega esa misma cualidad de género liminal a la mujer. Pero intuyo que se trata de privilegios ancestrales que se le otorgan al género hegemónico, en su cualidad de transformar la sociedad, mientras el femenino dominado simplemente se adaptaría al nuevo orden de un mundo liberado por su contraparte masculino. Igualmente, el ***cuiloni*** ancestral o culero actual continuaría concibiéndose en término peyorativos semejantes a los que anota Sahagún para los habitantes del centro de México, o Quignard para el esclavo romano obediente en su obsequio anal hacia el amo.

Por último, anoto la paradoja. Herrera Velado recoge una voz popular colectiva de travestismo obligado, mientras el revolucionario se contenta con lo autobiográfico individual y con la voz de su propio grupo social. En Herrera Velado, el testimonio del oprimido antecede la época testimonial, a la vez que en pleno período testimonial el representante del pueblo escribe su auto-biografía sin testimonio directo del otro.



Danza tradicional del “Torito Pinto” con un travesti, vestido de mujer en morado al fondo. Compruébese el arraigo popular del travestismo, de la liminalidad sexual, y de su carácter ancestral, el cual podría rastrearse en otras danzas tradicionales y su evolución reciente tal cual en la ilustración siguiente.

III. Término



Travesti actual, cuya presencia urbana recuerda la figura legendaria de su antecesor en la mitología nahua y en las danzas folclóricas tradicionales, tal cual la ilustra la foto anterior.

Si en "Atenas un homosexual pasivo [no hace] política" y en "Roma la pasividad anal es infame" (Quignard), en El Salvador de 1950-1980 el recuerdo de esta tradición mediterránea sigue vigente. De manera activa, la ejecuta la derecha militar sobre la víctima enemiga e, imaginariamente, la izquierda la utiliza en el insulto para rebajar a su contrincante antes del estallido de la guerra.

Como en la Grecia y Roma clásicas, tampoco en El Salvador "hay un intercambio de papeles en la pareja de ped-erastas". La sodomización real o imaginaria del oponente inviste al homosexual activo —al hombre por excelencia— en el verdadero gobernante y soberano. Como poseedor del falo, su maestría de mando le estaría asegurada sobre la víctima y el penetrado.

No en vano, en latín, el falo se llama en el ***fascinus,*** lo ***fascinante,*** lo que inaugura el ***fascismo*** como enlace entrañable entre lo político y lo sexual, entre el cuerpo individual y lo social (la etimología la dilucida Quignard ("el ***fascinus*** es la palabra romana para nombrar el falo") y véase también: Jean Allouch.com). De estos orígenes olvidados se nutren los movimientos sociales en lo imaginario y su represión militar en la realidad cotidiana. Pero al presente, prosiguiendo una urdimbre rancia, se implora un ***sweet oblivion.*** La "fórmula elemental de la opresión" seguiría vigente bajo un nuevo régimen político que reclama una liberación selectiva, en olvido expreso del cuerpo sexuado de sus súbditos.

Movimiento Social

/ \

(Ped)Erastia — — Travestismo

\ /

Sodomía



(Foto de LA PRENSA por Fun

REY FEO.—Sonsonate, agosto.—Celebrando el Día del Estudiante
alumnos del Instituto Nacional "Thomas Jefferson", coronan al alu
no José Alberto Melgar del tercer año, como Rey Feo.

Ejemplo de la popularidad del travestismo en las celebraciones estudiantiles de varones. Queda pendiente indagar si el paso de la adolescencia a la hombría presupone una vivencia de la liminalidad sexual y de lo femenino. En dado caso, el contraste hombre-mujer lo completaría el de hombre-travesti, ampliando la dualidad esencialista de género a la trilogía hombre-travesti-mujer, al cuadrivio hombre-travesti-culero-mujer, o al pentágono hombre-travesti-culero-marimacha-mujer. (*La Prensa Gráfica,* 10 de agosto de 1959).

13. EPÍLOGO

Salarrué
La soledad del travestismo

Yo era la famosa criatura mitológica a dos colas [a dos sexualidades] llamada ***Sir*è*ne***. Salarrué

I. "El Tabú"

"Se revelará mi verdadera identidad, mi secreto de llamarme: Marta Cecilia de la Circuncisión de Sangamín, [de] ser señorita [...] si he de largarme será (así dicen todos) a condición de ser "La Martina", "La Martita" o "Martita" [...] me he sentido como un poco apenada de ser hombre y de estar tan Íngrimo. Sé que si me pongo traje de mujer y tacón y medias de "nylon" y todo, me voy a mariposear tan terriblemente que a saber qué va a suceder" (Salarrué, *Íngrimo,* 21).

El párrafo anterior transcribe varios de los enunciados conclusivos de la novela *Íngrimo, (Humorada juvenil). Ideario y diario e un adolescente suicida* (sin fecha). Por primera vez, la publica Hugo Lindo, editor de las *Obras escogidas II* de Salarrué (1969-1970), quien no asegura una fecha de escritura. A lo sumo —afirma su segundo antólogo, Ricardo Roque Baldovinos en *Narrativa completa II* (1999)— la datación sería de "alrededor de 1940", según las opiniones de conocidos (véase **III** para la mención de la actriz Leslie Caron que desmentiría la fecha).

Más importante que la fecha de composición resulta la temática del texto. Para Baldovinos "se inspiró, en buena parte, de sus conversaciones de su hija Maya". Para Lindo, en cambio, la noveleta expresaría "uno de esos logros de penetración [interior] y se ha convertido él mismo en su personaje. Por eso, lo que dice no aparece como un registro, sino como una experiencia". Sería un auto-testimonio tardío del autor sobre su infancia y adolescencia temprana.

Al posible agregado de elementos biográficos foráneos, Lindo insiste en considerar al personaje principal, Jean Martín de la Sangamín, en un alter-ego del escritor. Si "gamín" significa cipote, la novela sería otro cuento largo de cipotes, de neto carácter auto-biográfico. Se trata de una "imagen viva" del propio autor, de un doble especular con el mismo derecho que sus otros pares ampliamente reconocidos: Euralas, su nombre invertido en el espejo, y Sagatara, su alter-ego fantástico en *O-Yarkandal* (1929).

En esta constancia de múltiples desdoblamientos surge una imperiosa interrogante. Mientras Euralas y Sagatara reciben amplios comentarios, Sangamín permanece en el olvido. Sería fácil recopilar un número considerable de menciones críticas a los dos primeros personajes, pero no existe una sola de *Íngrimo*.

Se trate de un desdén o de un tachón expreso, lo cierto es que su olvido realiza una máxima nerudiana tradicional. "Es tan corto el amor y tan largo el olvido". Una identidad —personal y nacional— no se define por la memoria. Los hechos que se recuerdan los recolecta el presente a su arbitrio. Y los hechos que se olvidan —por desdén o adrede— son aquellos que incomodan al presente.

Siendo el olvido más extenso que la memoria histórica, al explorar su omisión se exponen aspectos ocultos, pero cruciales, de una identidad. El olvido histórico define una época con mayor precisión que la memoria. El olvido expone la actualidad, el 2012, a su propio abandono. A la desidia que justifica en nombre de su antónimo, el recuerdo.

Para el caso personal de Salarrué, la negligencia sobre *Íngrimo* muestra una neta contradicción. El auge de los estudios culturales y de género no se acompaña de un aumento similar en la investigación de tal rubro en la historia literaria salvadoreña.

Por lo contrario, habría un amplio retroceso que lo indica el silencio. La cuestión central del cuerpo humano y de la sexualidad se excluyen de la esfera política y del análisis cultural. "El Tabú" —libro esencial del "autodidacta"

Sangamín— dicta la recolección arbitraria del tiempo presente. "Tarumba" —la historia y los estudios culturales salvadoreños— "es la religión que todo lo prohíbe". Descarta aquellos dobles de Salarrué que contraríen su agenda de exclusiones: la existencia de géneros liminales entre los únicos dos que acepta la convención social en vigor.

II. La lingüística de Salarrué

Lo paradójico es que un escritor conservador como Lindo se atreva a hablar de la sexualidad de Salarrué, mientras el 2012 calla. *Íngrimo* sería una autobiografía o *Bildunsroman* que narra la infancia y adolescencia del autor. El narrador es una "criatura quinceañera" (Lindo) quien desarrolla una vocación artística en un medio reacio. "Mucha gente me odiaba". Su don lo identifica como loco o "snob" para "todo el mundo", ya que denuncia las contradicciones sociales.

Estas paradojas —la "sin razón de la razón"— derivan de un lenguaje incoherente que "todo el mundo" percibe como traslúcido y natural. El estilo de la novela da cuenta de la vivencia del absurdo.

Íngrimo se narra en un idioma deshilvanado, en una sintaxis desordenada, sin tema fijo y con saltos abruptos. No existe un sujeto psicológico permanente, sino Sangamín se halla sometido a un constante cambio de identidad. El narrador confiesa su identidad fluida a través de "palabras y frases de doble y hasta de triple sentido".

La señal de esa mudanza psíquica la marca la lengua misma. Sangamín propone una teoría lingüística bastante particular, según la cual la materialidad sonora funda la abstracción intangible del sonido. "Se puede saber el significado de la palabra por el sonido de la misma [...] yo sé bien quiénes son ciertos grandes escritores [...] pero no podría decir si alguna vez he leído u oído algo de ellos", tal cual del propio Salarrué.

La fonología posee un carácter culinario y nutricio. Al hablante le descubre un "lenguaje alimenticio [...] como sorber algo muy sabroso" al catar el sonsonete de un idioma particular. La materia instaura el espíritu, así como

“el cuerpo mismo del neófito es el templo” del alma. Su creencia más profunda se arraiga en la anatomía.

En Sangamín, se trata de una búsqueda interminable de la madre por la pérdida del simbolismo de la lengua. Sólo permanece constante su faceta sonora en su deformación sin fin. El idioma se vuelca sobre sí mismo. Ya no refiere a ninguna esfera extraña a sí, sino que relata su propia capacidad creadora de sonidos significantes, desprovistos de sentido. El idioma narra la construcción de un sujeto que se auto-engendra al hablar.

A esta *mater*-ialidad sonora —cara *materna* por redundancia— se contrapone la ausencia del Nombre-del-Padre, el sinsentido del idioma. El padre está muerto —desde el inicio de los tiempos— y su evocación sólo genera la Muerte. “[Mi padre] murió cuando yo ni siquiera podía recordarlo porque no había nacido. Tampoco recuerdo cuándo o cómo nací aunque la imagen de mi madre está clara en mi mente pues ya tenía yo cinco años cuando ella murió, antes de nacer mi hermano non-nato [...] mi hermano nació muerto tal vez por ser hijo de un muerto (mi padre), lo cual mató a mamá”. Yo nací de un Muerto, declara el narrador.

La disyuntiva de Sangamín se la ofrece la carencia de una imagen paterna —la ausencia de casi todo referente masculino— ante la omnipresencia de figuras femeninas. “Estaba muy contento de ser triste, de no tener ningún amigo, ningún padre, ningún hermano (sólo tías) [...] eran únicamente mujeres”. Esta determinación social —sólo modelos femeninos— se sobrepone a la pre-determinación biológica, ya que se produce en un período crucial de formación personal.

Según Lindo, tal dislocación sucede en “el instante de las afirmaciones sexuales, de las transformaciones síquicas más poderosas y crueles que se presentan en la vida del ser humano” (Lindo). Como todo ser humano, Salarrué “no lo ha observado [...] lo ha vivido” (Lindo). Pera esta vivencia que se vuelca en una autobiografía testimonial al tiempo presente se borra.

Se borra porque confesaría una incompatibilidad entre lo biológico, lo social y lo personal, la cual se encubre por desafiar el puritanismo en boga. Para

la teoría mojigata del siglo XXI, en El Salvador no se permite la existencia de una discrepancia entre lo real, lo biológico, lo simbólico, la cultura, y lo personal, el deseo.

"¡Tú eres lo que eres!", por pre-determinación biológica absoluta. El dictamen de "mi tía Refugio" anticipa los estudios de género de la actualidad "como si ella supiera lo que yo soy o quiero ser". Un "suicida", es decir, un travesti...

III. Salarrué travesti

La mujer del andrógino divino... Salarrué

Horrorizado por "las cuatro paredes que ya no resisto (en la casa como en el alma)", Sangamín intuye que cambiar de género a la "*mademoiselle* Caron" resolvería su inconformidad (nótese que si se refiere a la actriz Leslie Caron la trama literaria del travestismo ocurriría en los años cincuenta (*The Story of Three Loves,* 1951)). Sea esta mutación un suicidio social —"como pegarse un tiro"— en la decisión se expresa la libertad plena del sujeto y su realización personal.

Pero el sujeto histórico carece de todo derecho de auto-determinarse sin que esa libertad personal lo conduzca al exilio, a la exclusión social. De ahí proviene el nombre de la novela —íngrimo— y la soledad infinita de Salarrué en su "poner fin a esta existencia" sin libertad individual.

Tal falta de arbitrio persiste desde la época de Salarrué hasta el 2012. Con una homofobia sin límite, se honran los dobles regionalistas y fantásticos del autor, pero se proscribe su doble travestido. Hablar de Sangamín es "El Tabú" de la historia literaria salvadoreña y de los estudios culturales centroamericanos ya que —por derecho legal y teórico— en el país ni la homosexualidad ni los géneros liminales existen. Al menos su implicación en lo político queda bajo la censura y fuera del análisis.

A Salarrué se le autoriza toda clase de dobles —incluso vegetales y animales— pero que sus desdoblamientos incidan en el cambio de género es uno de los mandamientos de "El Tabú", el libro sagrado que rige las ciencias sociales del siglo XXI.

"Como yo no [soy] un [*científico de prestigio*] aquel tabú me tiene sin cuidado" (Salarrué). Por tal razón, desde mi propio encierro ancestral deletreo el silencio.

IV. El encuentro de Marta Salarrué con el poeta Rodrigo Lars

Toda teoría de la ficción es una ficción teórica. MC

De la dualidad de género censurada deriva un corolario adicional: otro tabú. Según esta "tabulación" sagrada, la relación entre un hombre y una mujer las dictarían la biología —acoplamiento de macho y hembra— y la sociología, cópula de un personaje masculino y uno femenino. El deseo personal, de un hombre o de una mujer, se supeditaría a esas leyes supremas.

La cuestión espinosa resulta en el instante en que el deseo trastoca las trayectorias unidireccionales macho-masculino-hombre y hembra-femenino-mujer. Si por su doble Sangamín Salarrué imagina el trío macho-masculino-mujer (o macho-bisexual/travesti-andrógino), sería posible rastrear su faceta complementaria, hembra-femenino-hombre (o macho-femenino/travesti-andrógino) y otras variaciones adicionales.

La pauta tachada la desglosa Claudia Lars en su inocente libro de prosa poética, *Tierra de infancia* (1959). La candidez de la niña Carmen Brannon confiesa:

"Donde los muertos conducen y señalan los pasos de los vivos [...] yo no soy una niña como ustedes creen. Soy un niño varón. Me Llamo Rodrigo [...] el abuelo [la autoridad patriarcal] como él manda en esta casa [en este país] dispuso que me pusiera ropa de mujer y que me cambiaran de nombre [...] me dieron chocolate [...] para que me cambiara de color [de raza, por razón política del mestizaje]. Así me han disfrazado "los grandes" [los que detentan el poder, los hombres blancos] los cheles [que] clava[ron] en la cruz [al] indio Jesús". (Claudia Lars, *Tierra de infancia,* 1959/1989)

Más radical que Salarrué, el desdoblamiento adulto que retrae a Claudia Lars hacia su identidad originaria de infancia no sólo le entrega el terruño de

sus primeros goces: el cuerpo de la madre. Le concede el don supremo de transmigrar hacia su género y raza primigenios: hombre blanco.

Este cambio posee consecuencias inauditas para el encuentro emblemático de ambos autores. Cobra un sesgo singular la relación entre los dos mejores escritores salvadoreños de la primera mitad del siglo XX. En una alegoría sin igual para la literatura salvadoreña, Salarrué y Lars se hallan frente a frente.

Cada quien le entrega al otro su faceta sexual especular. Por la revelación del travestismo, el rostro teosófico de la pareja se reviste de una aureola erótica inédita. Los cuerpos desnudos que se buscan en la intimidad del tacto se despojan de todo atributo social convencional. No sólo Salarrué y Lars se acarician y observan el interior despejado del otro. También son Rodrigo Lars y Marta de Sangamín quienes se revelan su verdadera identidad personal, socialmente vedada.

La inversión de papeles —Lars-hombre, y Salarrué-mujer—desarrolla una fantasía sexual plena, tan encarecidamente entrañable para ambos autores que nadie osa referirla hasta el 2012. La desnudez de su "templo" corporal les expone la doble soledad de su respectivo travestismo. En su plena sinceridad de pareja ambos están íngrimos, salvo que su confianza la enturbie la mentira y no se atrevan a confesar la existencia de su doble invertido.

Si se pensara que esa relación entre la faceta femenina de Salarrué y la masculina de Lars resulta excepcional, tal afirmación denotaría un desconocimiento garrafal de la historia literaria salvadoreña. Antes que ellos, Francisco Herrera Velado documenta el travestismo de un joven por decisión social de sus mayores, es decir, la secuencia macho-femenino-hombre.

Revestido socialmente de mujer, el joven travesti llamado Luisa declara su primera experiencia sexual de la siguiente manera. "Con gustos de muchacho, la muchacha" con quien me inicié sexualmente. Pese a su deseo íntimo de hombre (Luis), en atuendo social femenino (Luisa), el joven travesti juega el papel sexual de mujer ante una hembra que se asume como hombre (Herrera Velado).

Y conocimos la maldad secreta
de bostezar en misa y jubileo,
de ansias sin nombre la amistad inquieta
que es en las niñas precursor deseo.
El caso de Romeo y de Julieta...
mas Julieta era yo, y ella Romeo. (*Mentiras y verdades,* 1923)

La inversión de los papeles de género sería una constante acallada de la literatura salvadoreña. La acalla la historia que reniega del cuerpo sexuado de los agentes sociales, a quienes describe como castrados. La acallan los estudios culturales que descartan toda enseñanza de los estudios de género, ante todo, la existencia de géneros intermedios a la *"Sirène"* que "soy" (Salarrué).

Hay que encubrir la existencia de eslabones perdidos como Rodrigo Lars, Luisa según el testimonio de Herrera Velado, Marta de Sangamín, su hermana adoptiva, una "*meretrice* clandestina", "mi gemelo" Tato Larravena a quien "le ha dado por decir que nos casemos él conmigo y yo con él", el-la poeta Narciso Nogales, "una doncella viril" a rostro de "Noemí", etc. (Salarrué). A todos ellos el 2012 los acusará de "*mesméricos* y pornográficos [...] para mí dos religiones completamente desconocidas " (Salarrué).

La verdadera tragedia de la historia cultural salvadoreña no la expresa la evidencia. La certeza que la pareja simbólica del arte nacional la forme el dúo de dos travestis: Rodrigo Lars y Marta Salarrué. En "desarmonías estridentistas", dos almas se equivocan de cuerpo biológico por un accidente superficial de la materia. Pero se reencuentran de nuevo transfigurados en el cariño de su intimidad solitaria.

La catástrofe real la expone el tachón que los estudios culturales realizan de esa experiencia amorosa singular hasta el 2012. Hay que encubrir "el cuerpo del delito" para "crearlo a imagen y semejanza de uno mismo", de la homofobia del tiempo presente (Salarrué).

"La Historia Genealógica de los Napumanos" —el nobiliario poético de El Salvador— lo funda una pareja de andróginos singular: Rodrigo Lars y Marta

Salarrué. Entre otras "veleidades del pueblo," ellos poseen "dos corazones encadenados" por la bisexualidad originaria "de dos mundos interpolados en una sola Realidad" (Salarrué).

Por tal razón "psicoanímica", las ciencias sociales los obligan a permanecer en el silencio y en el olvido. En su "vacilación entre lo errado y lo falso", las ciencias sociales amnésicas "entre más de mentira son, más verdaderas" (Salarrué). "No hay nada malo en inventar" para que el tiempo presente realice su deseo inquisitorial quemando brujas y documentos incómodos. El 2012 oculta el deseo intenso —el de Sangamín— de "llamarme Martita" y de poseer dos mujeres a la vez: "Violana-hembra, mi futura" y "mi amor imperecedero, O-Coni-Co" (Salarrué).

"Mitad realidad, mitad fantasía", el arte "amaneradamente" nacional brota de ese "improviso (según el capricho del sueño) [...] hecho añicos por el impacto con la realidad cruda". La literatura salvadoreña proviene de un enlace particular entre travestis o andróginos, "de dos colas" en su dualidad de género: un padre-mujer y una madre-hombre. Sin denegación, "la ineludible dualidad humana, el Géminis", lo "llevo conmigo, siempre [...] como la propia piel". Como la propia piel que el 2012 me arranca para revestirme de su propio invento (Salarrué).

V. Fin

Por esta tachadura de las ciencias sociales, la idea actual de la liberación la traduce una concepción restrictiva de la libertad humana. "Ser libre" significa "estar libre de todo deseo". Expresa una carencia. *A desire-free society,* una sociedad sin deseo. Una liberación para los zombies mutilados: asexuales e incorpóreos. O para las sombras como la mía que vagan entre un desierto sin hibiscos y una ciudad de metales coloridos.

Cuadro recapitulativo de sexualidades citadas:

Sangamín: macho-bisexual/travesti-andrógino
Rodrigo Lars: macho-femenino/travesti-andrógino
Luis(a): macho-femenino-hombre

Amor de Luis(a): hembra-femenino/travesti-hombre
Narciso Nogales: macho-masculino-andrógino
Tato Larravena: macho-masculino-mujer

(Las tres posiciones estipulan la trilogía lacaniana biológico/real-social/simbólico-personal/imaginario, cada una a tres entradas posibles: macho/hembra/hermafrodita, masculino/femenino/bisexual-travesti, hombre/mujer/andrógino).

Hacia la primera mitad del siglo XX, tal cual lo testimonian Herrera Velado y Lars, hay evidencia del cambio de género por decisión social. El arbitrio familiar se impone a la libertad individual. Como la mutilación femenina que también refiere Herrera Velado en *Mentiras y verdades*, esta información se tacha o tilda de ficción para escribir historia sin referir “lo siniestro” (Freud). Así se hacen estudios culturales que omiten la sexualidad de los agentes sociales, más allá de la oposición tradicional hombre-mujer. En el 2012, un rubro esencial de la ficción revelaría el cuerpo sexuado del agente histórico sin el cual no existe la identidad. La nacionalidad la miden un silencio y un olvido más extensos que la memoria. El silencio y el olvido que sólo se recuerda desde la Muerte.

NOTAS

I. Literatura náhuat-pipil

1. La mujer en fragmentos

(1) El mito náhuat-pipil titulado "La mujer en fragmentos" se traduce y analiza al final de la exégesis. Una excelente paráfrasis política rezaría "La nación en fragmentos".
(2) Para el concepto de "fractal", consúltese un diccionario científico sobre geometrías post-euclidianas. La definición de wikipedia bastaría: "una forma geométrica fragmentada la cual al dividirse cada una de sus partes es una copia de la totalidad, propiedad llamada similitud". Véase ilustración del helecho en el cual cada rama remeda a la mata entera y cada hoja a la rama y a la mata, al infinito Para el cuerpo humano, la cabeza de la mujer semeja el cuerpo, cuyas partes remedan la cabeza y el cuerpo, etc.

4. Aritmética náhuat

() L. Schultze-Jena, Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador, Verlag Gustav von Fisher, Jena 1935 (Pero recolectó el material lingüístico en 1930, dos años antes de la reconocida Matanza de 1932 en el occidente de El Salvador). Hablado en esa región occidental, el pipil o náhuat es una lengua en peligro de extinción que pertenece a la familia yuto-nahua. Está estrechamente relacionado al náhuatl o mexicano, idioma que se habla en el altiplano central de México, con el cual se le confunde a menudo. Schultze-Jena ofrece el ciclo mitológico más completo de ese grupo nahua salvadoreño, aun si su trabajo nunca se ha traducido al español ni al inglés. Asimismo, el sistema aritmético náhuat a estudiar sólo lo transcriben los datos del antropólogo alemán. Este sistema quintesimal permanece en el olvido, pese a tratarse de una contribución distintiva del pensamiento pipil a lo universal.

(2) En la sección 3.41.1 de su gramática y diccionario, Campbell (1985) no consigna ningún número superior al diez (10), mahakti, salvo por la unidad see tsunti, "veinte manojos de maíz o cien elotes", ya que "para los demás números se emplea el español". Esta omisión subraya la relevancia de la compilación de Schultze-Jena para revelar la idiosincrasia olvidada del pensamiento pipil.

(3) Reajustes prácticos semejantes suceden en el inglés hablado —incluso en oficinas públicas en Nuevo México— cuyos números de más de una cifra se reducen del cero (0) al nueve (9). De tal suerte, al llamar al ochenta y uno (81) para un trámite oficial se dice "***number eight-one*** (8, 1), reducción semejante ocurre en números de tres dígitos", como si sólo existiera una cuenta corta de diez números enteros.

(4) Diccionarios citados: LC: Campbell, Lyle. ***The Pipil Language of El Salvador.*** Berlin/New York/Amsterdam: Mounton Publishers, 1985. RM: Siméon, Rémi. ***Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana.*** México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1977. Todas las fotos son mías, salvo "Choza indígena, de Bruno Hecht", cortesía de Carlos Cañas Dinarte.

II. Literatura mestiza

7. Travestismo - (Homo)sexualidad – Pederastia

() Una arista acallada de la revolución salvadoreña la define su enlace con una transexualidad masculina, utilizada con fines carnavalescos y satíricos. El testimonio de Alfonso Hernández (1948-1988) —comandante del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN)— resulta contundente, pese a que la historia actual silencie su memoria y opte por el olvido de todo documento primario. "Evocaba sus bellos momentos en la vida (…) el desfile bufo y la gran zirindanga en la víspera (…) y todos los compañeros de la Facultad vestidos de prostitutas, satirizando patronímicamente la hez de la sociedad (…) entonces pensaron en la importancia de desfiles para el despertar político de los estudiantes y el gran rollo de la lucha armada…" (Alfonso Hernández, "Click, Click"; nótese que los travestis son hombres, no mujeres, ya que los desfiles bufos adoptan un cariz homo-erótico masculino). Sin esa liminalidad sexual que la sociedad le concede a lo viril, el despertar revolucionario de los estudiantes jamás emergería de su sopor invernal para constituir la base de una guerrilla urbana. Bajo su aspecto de sátira carnavalesca, el travestismo bufo revela los orígenes ocultos de una conciencia revolucionaria citadina, el cual el presente puritano implora cancelar. Aseguro que la historia de los movimientos sociales adrede olvidará reseñar ese "limen transgenérico", ante todo si su práctica acostumbrada se desliza hacia el "pecado nefando" en un medio masculinizante. Por último, anoto la paradoja. Herrera Velado recoge una voz popular colectiva, mientras el revolucionario se contenta con lo autobiográfico individual y con la voz de su propio grupo social.

8. Salarrué – Poder ¥ culerismo salvadoreño

(1) Aristóteles, ***Ética a Nicodemo,*** VII, 5, ***Aimer en Grece et Rome,*** 2010: 39. La traducción española le impone a Aristóteles términos de su propia imaginación moderna, tal cual “homosexualidad”, inventado hacia finales del siglo XIX (Aguilar, 1967 y http://www.analitica.com/bitblio/Aristoteles/nicomaco07.asp#l7c5, la cual le atribuye el calificativo de “vicio (elattoma, ateleia)” o “perverso (diastrofia)” a lo que el francés traduce por “práctica”). http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/morale7.htm#22a.
(2) ***Salarrué, el último señor de los mares,*** 2006: 18, insinúa “la fascinación de su autor por las entrañas femeninas que identifica [...] a las formas del mar”, al título mismo de la obra (26). De proseguir su propia sugerencia, la identidad mar-fémina glosaría el título como “señor de las mujeres’ o “señor de las entrañas femeninas”.
(3) ***Catleya luna,*** 1974: 109. Acaso el temor que acalla el compromiso político de Salarrué y su sexualidad lo anticipe su propia obra. Toda memoria se funda en el olvido.
(4) Sobre el compromiso político de Salarrué y de todos los escritores teósofos, incluidos los sandinistas y masferrerianos, véase: ***La República, Suplemento del Diario Oficial,*** 1932-1944, documento primario excluido de todo estudio sobre el martinato y su cultura oficial, el indigenismo. Incluso, quienes consideran a Francisco Gavidia, máximo humanista, ocultan su apoyo político a Martínez.
(5) El término aparece en el ***Boletín de la Biblioteca Nacional,*** 1933 en el cual participa Salarrué como consejero solapado del martinato.
(6) “La honra” (Salarrué, 1933: 15-19), “El contagio” (Salarrué, 1933: 69-75), “Hasta el cacho” (Salarrué, 1933: 81-87), “La petaca” (Salarrué, 1933: 88-93), “El padre” (Salarrué, 1933: 116-120) y “La tinaja” (Salarrué, 1933: 149-151), además de “La brusquita” (Salarrué, 1933: 47-51), “Serrín de cedro” (Salarrué, 1933: 101-104) y “El contagio (Salarrué, 1933: 69-75).
(7) “Deidad”, ***O-Yarkandal,*** 1929/1971: 65. El relato lo ilustra la imagen de dos mujeres desnudas a punto de acariciarse. Toda correlación con el lesbianismo se considera extrapolación extranjerizante.
(8) Una visión ingenua de la sexualidad del autor la desglosa: ***Sagatara mío,*** MUPI, 2005. Se trata de un simple ***menage à trois*** que silencia el furor sexual de la fantasía astral y del regionalismo.
(9) Salarrué, Tomo II, 1945: 16, 34, 23 y 38-39, respectivamente.
(10) Véase: Freud, ***Complete Works,*** 1958: vol. IX: 167-176; vol. XII: 311-326;

vol. XVII: 72-84.

(11) Nótese la profusión de sinónimos para el término ano y su evocación metafórica. En general se trata de palabras relacionadas o derivadas de su apelativo vulgar: cagulote, cirulibis trasis, cola, culitis, culumbrón, culumbronear, chunchucuyo, fondiyo, jundío, nalgas, rabuelejo, recular, sisiflite pelón, tapaculo, trasero...

12. Cuerpo - Sociedad

(1) Para contrastar el análisis literario tradicional con el de género, considérese el parlamento siguiente que emite el propio Güegüense para jactarse de su hombría por la conquista de mujeres, ante todo de jóvenes (Brinton, 1886: 30). "Viniendo yo por una calle derecha me columbró una niña [= prostituta] que estaba sentada en una ventana de oro, y me dice: que galán el Güegüense, que bizarro el Güegüense, aquí tienes bodega [= vulva], Güegüense, entra, Güegüense, siéntato, Güengüense, aquí hay dulce [= sexo, cuerpo femenino], Güegüense, aquí hay limón [= senos]. Y como soy un hombre tan gracejo, salté a la calle con un cabriolé, que con sus adornos no se distinguía de lo que era, lleno de plata y oro hasta el suelo, y así una niña me dio licencia". Si en acuerdo al comentario de Salomón de la Selva (1931) Jorge Eduardo Arellano (El Güegüense, 1984: 26) considera la cita "una de las escenas de purísimo lirismo", lo lírico por excelencia resultaría de la posesión masculina del cuerpo de la mujer. Con ella el Güegüense —"esencia de lo mestizo", "identidad nacional" y "protesta contra el orden colonial"— satisface su deseo carnal y se libera de momento. La valorización cultural y política del ser nacional mestizo necesita ocultar el cuerpo sexuado del actor social y su neto comportamiento picaresco "homosexual". La identificación de los elementos que definen una identidad son bastantes selectivos.

(2) En náhuat o pipil, palo de jiote o palosanto se dice ***ixiinyu kwawit, xiinyukwawit;*** de ***xiinyu,*** "impétigo; enfermedad de la piel; escama", como si existiese una relación estrecha entre lo santo y la enfermedad. En náhuatl clásico o mexicano, quauitl remite a "palo, árbol", así como a "castigo, escarmiento". Habría un doble sentido para ambas palabras "palo/castigo" y "santo/enfermo". Las dos palabras náhuat para ano —***tiil y tsupi***— remiten a lo "oscuro y bajo", la primera, y a lo "terminado, acabado" y a la "expiación por los otros", la segunda.

(3) Además, bajo la óptica pre-testimonial de la picaresca, Hernández reseña la existencia de personajes imbuidos de arribismo, de "jodarria serafinesca" y de morbosidad sexual. Por sus cuentos desfilan personajes populares con sus flaquezas sexuales, tal cual la necrofilia de Pimpinela, la desacralización de toda autoridad política y moral, incluida la del FMLN, de Serafín, y Mario Tun Tun, un "ser monstruoso" que viola a sus hermanos, asesina a sus padre y acaba de "verdugo en las ergástulas de la Guardia Nacional". No obstante, a Hernández le interesa más anunciar que denunciar. Reporta hechos y acciones de personajes que juzga entrañables y populares, más de lo que aporta soluciones para enmendar su comportamiento aberrante.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Vicente. ***La lira joven.*** San Salvador: Imprenta Nacional, 1890.

Aguirre, Isadora. ***Carta a Roque Dalton.*** España: Paradigma, 1990.

Alemán Bolaños, Gustavo. ***El oso ruso, historia novelada del primer levantamiento comunista en América.*** Nicaragua: Editorial Atlántida, 1944.

Alvarado, Alfredo. "El comercio de la carne morena en El Salvador". ***Cypactly,*** Año XI, 15 de junio de 1942: 9-10.

Anderson, Thomas P. ***Matanza. El Salvador's Communist Revolt of 1932.*** Lincoln, NE: U. of Nebraska P., 1971.

Andino, Raúl. ***Del huerto solariego.*** San Salvador: Tipografía La Unión – Dutriz Hermanos, 1925.

Antología del modernismo en El Salvador (1880-1910). Manuscrito. Ricardo Roque-Baldovinos (Ed.).

Argueta, Manlio. ***Un día en la vida.*** San Salvador: UCA-Editores, 1980.

Aristóteles. ***Obras.*** Madrid: Aguilar, 1967.

Aristófanes. ***Tesmoforias.*** http://classics.mit.edu/Aristophanes/thesmoph.pl.txt.

Arte de la lengua vulgar mexicana de Guatemala qual se habla Ezcuinta y otros pueblos deste Reyno. Facsimileshttp://hdl.library.upenn.edu/1017.4/6742.43597 y http://www.archive.org/stream/aristophanousthe00arisuoft#page/n19/mode/2up.

Báez Jorge, Félix. ***El lugar de la captura: simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana.*** Jalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

Barthes, Roland. ***Essais critiques.*** Paris: Éditions du Seuil, 1964

Bierhorst, John. ***Romances de los señores de la Nueva España.*** Austin: University of Texas P., 2009.

Beverley, John. ***Testimonio. On the Politics of Truth.*** Minneapolis: U. of Minnesota P., 2004.

and Marc Zimmerman. ***Literature and Politics in the Central American Revolutions.*** Austin: U. of Texas P., 1990.

---. (Transcriribed and Translated from the Nahuatl). ***Ballads of the Lords of New Spain. The Codex Romances de los Señores de la Nueva España.*** Austin: U. of Texas P., 2009.

Brinton, Daniel Garrison, trans., ed. ***The Güegüence: A Comedy Ballet in the Nahuatl-Spanish Dialect of Nicaragua.*** Philadephia: Library of

Aboriginal American Literature III, 1883. Based on ***Manuscrito Berendt.*** Comp. Karl Hermann Berendt, Masaya 1874.
Borges, Jorge Luis. ***Obra completa.*** Buenos Aires: Emecé Editores, 2004. Cuatro volúmenes.
---. ***Obra poética,*** 1923/1977. Buenos Aires/Madrid: Emecé Editores/ Alianza Editorial, 1990.
Cañas Dinarte, Carlos. ***Diccionario de autores salvadoreños.*** San Salvador: Dirección de Publicaciones, 2002. Primera edición: 1998.
Campbell, Joseph. ***The Heroe with a Thoussand Faces.*** Princeton, NJ: Princeton U. P., 1972.
Campbell, Lyle. ***The Pipil Language of El Salvador.*** Amsterdam/New York/Berlin: Mouton Publisshers, 1985.
Caralva. ***La primavera salvadoreña recuerda a España.*** San Salvador: cesarramirez.com, 2010.
Dalton, Roque. ***La ventana en el rostro.*** México, D. F.: Ediciones Andrea, 1961.
---. Los testimonios. La Habana: UNEAC, 1964.
---. "Miguel Mármol. Manuscrito, 37 páginas". Cortesía de la familia. 72 páginas del manuscrito, más 80 páginas de documentos adicionales. Cortesía de la familia. Citado como Cuaderno de notas (1966).
---. ***Cuentos de Salarrué.*** La Habana: Casa de las Américas, 1968.
---. ***Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador.*** San José, CR: EDUCA, 1972. México, D. F.: Ediciones Cuicuilco, 1982.
---. ***Historias prohibidas del Pulgarcito.*** México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1974.
---. ***Pobrecito poeta que era yo...*** San José, CR: Educa, 1976. Tercera edición: 1982.
---. ***Un libro levemente odioso.*** San Salvador: UCA-Editores, 1989.
---. ***En la humedad del secreto. Antología poética de Roque Dalton.*** San Salvador: Dirección de Publicaciones, 1994. Rafael Lara-Martínez (ed.).
---. ***No pronuncies mi nombre. Poesía completa II.*** San Salvador: Dirección de Publicaciones, 2008. Prólogo de Luís Alvarenga. Compilación e Índice comparado de Rafael Lara-Martínez.
Durand, Gilbert. ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire.*** Paris: Bordas, 1969.
Eliade, Mircea. ***El chamanismo.*** México, D. F.: FCE, 1983.
El Mundo, 16 de febrero de 1972.
Espiral. Revista del Hogar, 1922-1923.

Foucault, Michel. ***Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de poder.*** España/México: Siglo XXI Editores, 1977.
Franco, Jean. ***The Decline and Fall of the Lettered City. Latin American and the Cold War.*** Cambridge, MA: Harvard U. P., 2002.
Freud, Sigmund. ***Lo ominoso*** (1919). http://www.librosgratisweb.com/html/freud- sigmund/lo-siniestro/index.htm.
Galinier, J. "L'homme sans pied", ***L'Homme***, XXIV, abril-junio de 1984: 41-58.
Gallegos Valdés, Luis. ***Panorama de la literatura salvadoreña.*** San Salvador: UCA-Editores, 1981. Primera edición: 1956.
Gavidia, ***Historia moderna de El Salvador (1914)***. San Salvador: Dirección de Publicaciones, 1958.
González Montalvo, Ramón. ***Las tinajas,*** San Salvador: Dirección de Publicaciones, 1956
---. ***Barbasco.*** San Salvador: Dirección de Publicaciones, 1960.
Gould Jeffrey L. and Aldo A. Lauria-Santiago. ***To Rise in Darkness. Revolution, Repression, and Memory in El Salvador, 1920-1932***. Durham/London: Duke U. P., 2008.
Guerra Trigueros, Alberto. ***Poesía versus arte.*** San Salvador: Dirección de Publicaciones, 1998.
Gugelberger, Georg M. (Ed.). ***The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America.*** Durham & London: Duke U. P., 1996.
Harlow, Barbara. "Testomonial and Survival: Roque Dalton's ***Miguel Mármol". Latin American Perspectives,*** Vol. 18, No. 4, 1991: 9-21.
Heidegger, Martin. "Construir, habitar, pensar (1951)". http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Heidegger/Heidegger_ConstruirHabitarPensar.htm.
---. ***Poetry, Language, Thought.*** New York: Harper, 1971. Albert Hofstadter (Translator).
Hernández, Alfonso. ***Esta es la hora (antología).*** México D. F.: Editorial Roque Dalton, 1989
Herrera Velado, Francisco. ***Mentiras y verdades.*** San Salvador: Dirección de Publicaciones, 1977. Primera edición: 1923
Hobsbawn, Eric. ***Rebeldes primitivos.*** Barcelona: Editorial Ariel, 1974.
Johanson, Patrick. "Escatología y muerte en el mundo neahuatl precolombino". http://www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl31/ECN03107.pdf, 2006.
Karttunen, Frances E. ***An Analytical Dictionary of Nahuatl.*** Austin: U. of Texas P., 1983.

La epopeya de Gilgamesh. México D. F.: ENAH, 1963. Agustí Bartra (Prólogo y versión). http://www.elangelperdido.com/pdf/La_Epopeya_de_Gilgamesh.pdf.
La Prensa Gráfica, agosto de 1955 y agosto de 1959.
La República, Suplemento del Diario Oficial, 1935.
La Sagrada Biblia. Buenos Aires: Editorial Sopena, 1950. Traducida de la Vulgata latina al español por Félix Torres Amat.
Lars, Claudia. ***Tierra de infancia.*** San Salvador: UCA-Editores, 1989. Primera edición: 1959.
Lauria-Santiago, Aldo and Jeffrey Gould L. «"They Call Us Thieves and Steal Our Wages": Toward a Reinterpretation of the Salvadoran Rural Mobilization, 1929-1931». ***Hispanic American Historical Review,*** 84: 2, 2004: 191-237.
---. ***To Rise in Darkness. Revolution, Repression, and Memory in El Salvador, 1920-1932.*** Durham and London: Duke U. P., 2008.
Lindo Fuentes, Héctor, Erik Ching and Rafael Lara-Martínez. ***Remembering a Massacre in El Salvador.*** Albuquerque: UNM P., 2007.
López Austin, Alfredo. ***Cuerpo humano e ideología.*** México, D. F.: UNAM, 1984.
---. ***The myth of the opossum.*** Albuquerque: U. of New Mexico P., 1993.
---. ***El conejo en la cara de la luna.*** México, D. F.: INI/Conacyt, 1994.
---. ***Tamoanchan, Tlalocan. Places of Mist.*** Albuquerque: U. of NM P., 1997.
---. "El árbol cósmico en la tradición mesoamericana". ***Monografías del Jardín Botánico de Córdoba,*** No. 5, 1997: 85-98.
---. "Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cósmico". ***Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas,*** No. 86, 2006: 93-134.
López Vallecillos. ***El periodismo en El Salvador.*** San Salvador: Editorial Universitaria, 1964.
Machón Vilanova, Francisco. ***Ola roja.*** México D. F.: S/Ed., 1948.
Marcos, Sylvia. "Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica". ***Religion,*** No. 28, 1998: 371-382.
Martí Julio Alberto (Renato Girón). ***Vicente Acosta. Introductor del modernismo en Centro América.*** San Salvador:, 1942.
Matos Moctezuma, Eduardo. ***Los dioses de la muerte.*** México, D. F.: INAH, 1999
Molina, ***Vocabulario en lengua mexicana y castellano*** (1571). México, D. F.: Editorial Porrúa, 1970.
Olmos, Andrés de. ***Arte de la lengua mexicana y vocabulario.*** México, D.

F.: UNAM, 1935-1975. Thelma D. Sullivan (Ed.).
Neruda, Pablo. "Oda al aire". www.oilwatch.org.
Paz, Octavio. ***El laberinto de la soledad.*** México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1959. Tercera reimpresión: 1973.
Propp, Vladimir. ***Las raíces históricas del cuento.*** Barcelona: Editorial Fundamento, 1946/1974.
---. ***Edipo a la luz del folclor.*** Barcelona: Editorial Fundamento, 1980.
Quignard, Pascal. ***Le sexe et l'effroi.*** Paris: Gallimard, 1994.
Radin, Paul. ***The Trickster. A Study in American Indian Mythology,*** 1956/1972.
Ramírez Peña, Abraham. ***Cloto.*** Barcelona: R. Sopena, 1916.
Ramírez, Sergio. ***El ángel en el espejo.*** Caracas: Ayacucho, 1976.
Rancière, Jacques. ***La mésentente.*** Paris: Galilée, 1995.
Rank, Otto, ***El mito del nacimiento del héroe.*** Buebos Aires: Paidós, 1991. Primera edición: 1909
Revista El Salvador, Órgano de la Junta Nacional de Turismo. 1935-1939.
Rodríguez, Ileana. "Organizaciones populares y literatura testimonial: los años treinta en Nicaragua y El Salvador". Rose S. Minc (Ed.), ***Literature in Transition: The Many Voices of the Caribbean Area.*** Hispamérica & Montclair State College, 1982: 85-96.
Rulfo, Juan. ***Pedro Páramo.*** Madrid: Cátedra, 1986.
Sahagún, Fray Bernardino de. ***Códice Florentino.*** Santa Fe, NM: School of America Research/Utah U., 1982: 231. Arthur J. O Anderson and Charles E. Dibble.
Salarrué. ***O-Yarkandal.*** San Salvador: Dirección de publicaciones, 1971. Primera edición: 1929.
---. ***Cuentos de barro.*** San Salvador: Editorial "La Montaña", 1933. Grabados de José Mejía Vides.
---. ***Cuentos de cipotes.*** San Salvador: , 1945. Cubierta y viñetas de Zelie Lardé. Edición definitiva: 1961 y 1975.
---. ***La sed de Sling Bader.*** San Salvador: Dirección de publicaciones, 1971.
---. ***Catleya luna (novela)***. San Salvador: Dirección de Publicaciones, 1974.
Salarrué, el último señor de los mares. San Salvador: Museo de Arte (Marte), 2006. Ricardo Lindo (curador).
San Agustín. ***Las confesiones.*** http://www.iglesiareformada.com/Agustin_

Confesiones.html.
Schultze-Jena, Leonhard. ***La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala.*** Guatemala: Instituto Indigenista Nacional, 1947.
---. Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador. San Salvador: Editorial de la Universidad Don Bosco, 2011. Rafael Lara-martínez (Traductor e intérprete). Primera edición: 1935.
Sigal, Pete (ed.). ***Infamous Desire. Male Homosexuality in Colonial Latin America.*** Chicago and London: U. of Chicago P., 2003.
Siméon, Rémi. ***Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana.*** México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1977.
Sor Juana Inés de la Cruz. ***Poemas.*** http://www.dartmouth.edu/~sorjuana/.
Storni, Alfonsina. ***Antología poética.*** Buenos Aires: Editorial Losada, 1992.
Taggart, J. M. ***Nahuat Myth and Social Structure,*** Austin: U. of Texas P., 1983.
The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala. New Orleans: Tulane U, 1971: 3-4. Munro S. Edmonson.
Toruño, Juan Felipe. ***Desarrollo literario de El Salvador.*** San Salvador: Departamento Editorial del Ministerio de Cultura, 1958.
Trigueros de León, Ricardo. ***Antología.*** San Salvador: Dirección de Publicaciones, 1978. David Escobar Galindo (Ed.)
---. ***Obras: poesía y prosa.*** San Salvador: Dirección de Publicaciones, 2007. Álvaro Darío Lara (ed.).
Turcios, ***Modernidad y autoritarismo.*** San Salvador: Editorial Tendencias, 1993.
Valdés, José. ***Poesía pura.*** San Salvador: Departamento Editorial del Ministerio de Cultura, 1956. Primera edición: 1929.
Veinte himnos sacros de los nahuas. Los recogió de los nativos Fr. Bernardino de Sahagún, franciscano. Los publica en su texto, con versión, introducción, notas de comentario y apéndices de otras fuentes, Angel Ma. Garibay K. México: UNAM, 1958.

ÍNDICE

